1 GRECIA & ROMA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FREDERICK COPLESTON

En la filosofía griega asistimos al planteamiento inicial de pro-blemas que aún conservan toda su relevancia para nosotros. Representa un punto de arranque que sigue siendo el de referencia obligada para todo el pensamiento occidental hasta la fecha. Roma fue el primer eslabón que, aunque parezca pobre en comparación con la filosofía de los griegos, abrió ríos caudalosos que luego han ido elaborando y profundizando sus aguas generación tras generación.

Lectulandia

Frederick Copleston

Historia de la filosofía

Grecia y Roma

ePub r1.1

eudaimov 05.10.13

Título original: *A History of Philosophy: Volume I: Greece and Rome: From the Pre-Socratics to Plotinus.*
Frederick Copleston, 1946
Traducción: Juan Manuel García de la Mora
Diseño de portada: eudaimov

Editor digital: eudaimov
ePub base r1.0

Sinopsis

En la filosofía griega asistimos al planteamiento inicial de problemas que aún conservan toda su relevancia para nosotros. Representa un punto de arranque que sigue siendo el de referencia obligada para todo el pensamiento occidental hasta la fecha. Roma fue el primer eslabón que, aunque parezca pobre en comparación con la filosofía de los griegos, abrió ríos caudalosos que luego han ido elaborando y profundizando sus aguas generación tras generación.

INTRODUCCIÓN

Capítulo I
Preguntas fundamentales sobre la Historia de la Filosofía
y
Una visión general sobre la filosofía antigua

1. ¿Por qué estudiar la historia de la filosofía?

Difícilmente podríamos llamar «culto» a quien careciese en absoluto de conocimientos históricos. Todos reconocemos que cada cual debería saber algo de la historia de su propio país, de su desarrollo político, social y económico, de sus riquezas literarias y artísticas…, y que sería preferible que esa historia la pudiese relacionar además con la del resto de Europa, y aun, en cierta medida, con la del mundo entero. Ahora bien, si cabe esperar que un inglés educado y culto posea algún conocimiento sobre Alfredo el Grande, la reina Isabel I, Cromwell, Marlborough y Nelson, así como acerca de la invasión normanda, la Reforma y la revolución industrial, parece igualmente claro que debería saber siquiera alguna cosa sobre Rogerio Bacon y Duns Escoto, Francis Bacon y Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, J. S. Mill y Herbert Spencer.

Más aún, si del hombre culto se espera que no ignore por completo las cosas de Grecia y Roma, si le avergonzaría tener que confesar que no ha oído hablar nunca de Sófocles o de Virgilio y que nada sabe de los orígenes de la cultura europea, también puede exigírsele algún conocimiento sobre Platón y Aristóteles, dos de los más importantes pensadores que ha habido en el mundo, dos figuras cumbres de la filosofía europea.

Un hombre culto ha de tener al menos cierta idea respecto a Dante, Shakespeare y Goethe, san Francisco de Asís y fray Angélico, Federico el Grande y Napoleón I; ¿por qué no hemos de esperar que sepa algo también acerca de san Agustín y santo Tomás de Aquino, Descartes y Spinoza, Kant y Hegel? Sería absurdo suponer que debemos informarnos sobre los grandes conquistadores y destructores, y mantenernos, en cambio, en la ignorancia con respecto a los grandes creadores, aquellos que han contribuido más positivamente a la formación de nuestra cultura europea. Mas no sólo los grandes pintores y escultores nos dejaron el tesoro de un

legado perdurable, sino que también los grandes pensadores, como Platón y Aristóteles, san Agustín y santo Tomás de Aquino enriquecieron Europa y su cultura. Entra, por ende, dentro de una formación completa del hombre el tener al menos algunas nociones acerca de la filosofía europea, ya que también nuestros filósofos, tanto o más que nuestros artistas y nuestros generales, han contribuido, para bien o para mal, a la configuración de nuestra época.

Nadie habrá que considere la lectura de las obras de Shakespeare o la contemplación de las creaciones de Miguel Ángel como pérdidas de tiempo, pues sus valores intrínsecos no han disminuido porque hayan pasado ya siglos desde la muerte de sus autores. Así, tampoco debería considerarse tiempo perdido el dedicado a estudiar el pensamiento de Platón, de Aristóteles o de san Agustín, puesto que sus creaciones intelectuales perduran como extraordinarios logros del espíritu humano. El que después de Rubens hayan vivido y pintado otros muchos artistas no aminora el valor de la obra de Rubens; el que desde los tiempos de Platón hayan filosofado otros pensadores, no quita interés ni belleza a la filosofía platónica.

Pero, si es de desear que toda persona culta sepa algo de la historia del pensamiento filosófico, en el grado en que se lo permitan sus ocupaciones, sus aptitudes mentales y su necesaria especialización, ¡cuánto más deseable no será esto para todos los que estudian precisamente filosofía! Me refiero, en concreto, a los estudiantes de filosofía escolástica, que la estudian como la *philosophia perennis*. No deseo discutir el hecho de que hay una filosofía perenne; pero, ciertamente, tal filosofía no llovió del cielo, sino que nació del pasado; y, si queremos apreciar con exactitud la obra de santo Tomás, de san Buenaventura o de Duns Escoto, hemos de tener cierto conocimiento de Platón, Aristóteles y san Agustín. Además, si hay una *filosofía perenne*, algunos de sus principios no pueden menos de haber influido hasta en los filósofos de la época moderna que, a primera vista, más alejados parezcan de las posiciones defendidas por santo Tomás de Aquino. Y aunque así no fuese, resultaría instructivo ver qué consecuencias se siguen de unas premisas falsas y de unos principios erróneos. Como tampoco se negará que es detestable la costumbre de condenar a pensadores cuya mentalidad y puntos de vista no se han comprendido o examinado en su genuino contexto histórico. Convendría asimismo tener en cuenta, por otro lado, que las posibilidades de aplicar a todos los campos de la filosofía los principios verdaderos no se agotaron, por cierto, en la Edad Media y que bien puede ser que debamos algunas enseñanzas a los pensadores modernos, por ejemplo, en lo referente a la teoría de la Estética o a la Filosofía Natural.

Se objetará, tal vez, que los diversos sistemas filosóficos del pasado son meras reliquias de la Antigüedad; que la historia de la filosofía es sólo un registro de sistemas refutados y espiritualmente muertos, ya que cada uno de ellos ha dado muerte y sepultura al anterior»[1]. ¿No dijo Kant que la Metafísica «deja siempre en

suspenso al entendimiento humano, con esperanzas que ni se disipan ni se cumplen nunca», que «mientras cualquier otra ciencia progresa sin cesar», en la Metafísica los hombres «giran perpetuamente alrededor del mismo punto, sin avanzar ni un solo paso»?[2] El platonismo, el aristotelismo, la escolástica, el cartesianismo, el kantismo, el hegelianismo… han tenido todos ellos sus períodos de gran predicamento y todos también han sido puestos en duda: el pensamiento europeo puede «representarse como un desordenado conjunto de sistemas metafísicos desechados e incompatibles»[3].

2 ¿Para qué estudiar los trastos viejos del desván de la historia?

Pero, aun en la hipótesis de que todas las filosofías del pasado hayan sido no sólo discutidas (lo cual es obvio), sino también refutadas (que no es en modo alguno lo mismo), sigue valiendo lo de que «los errores son siempre instructivos»[4], en tanto se admita, claro está, que la filosofía es posible como ciencia y no, de suyo, un fuego fatuo. Para poner un ejemplo de la filosofía medieval: las conclusiones a que llevan, por una parte, el realismo exagerado y, por otra, el nominalismo indican que la solución al problema de los universales ha de ser intermedia entre esos dos extremos. La historia del problema sirve así como de prueba experimental de la tesis aprendida en las clases. Parecidamente, el hecho de que el idealismo absoluto haya sido incapaz de explicar de un modo satisfactorio las individualidades finitas ha de ser bastante para apartar a cualquiera de meterse por la senda monista. La insistencia de la filosofía moderna en la teoría del conocimiento y en la relación sujeto-objeto, pese a todas las extravagancias a que ha conducido, ha de poner meridianamente en claro que tan imposible es ya reducir el sujeto al objeto como el objeto al sujeto. Y el examen del marxismo, no obstante lo fundamental de sus errores, nos enseñará a no despreciar la influencia que ejercen la técnica y la vida económica del hombre en las más altas esferas de la cultura humana. En especial, para quien no se proponga aprender un sistema filosófico determinado sino que aspire a filosofar, por así decirlo, *ab ovo*, el estudio de la historia de la filosofía es indispensable, pues sin él correrá el riesgo de meterse por callejones sin salida y de repetir los errores de quienes le precedieron, peligros que un serio estudio del pensamiento pretérito le evitará

seguramente.

Verdad es que un estudio de la historia de la filosofía acaso engendre cierta inclinación mental al escepticismo, pero debe recordarse que el hecho de que los sistemas se sucedan unos a otros no prueba que toda filosofía sea falsa. Si X abandona y combate la posición de Y, esto no demuestra, de suyo, que la posición de Y sea insostenible, puesto que X puede haberla abandonado sin motivo suficiente o ateniéndose a unas premisas falsas cuyo desarrollo implicaba el alejamiento de la filosofía de Y. El que haya habido en el mundo muchas religiones —budismo, hinduismo, zoroastrismo, cristianismo, mahometismo, etc. — no prueba que el cristianismo no sea la verdadera; para probarlo haría falta refutar por completo toda la Apologética cristiana. Pues, lo mismo que es absurdo hablar como si la existencia de varias religiones desautorizase *ipso facto* la pretensión de toda religión a ser ella la verdadera, así también es absurdo hablar como si el sucederse de las distintas filosofías demostrase *ipso facto* que ni hay ni puede haber una filosofía verdadera. (Naturalmente, al hacer esta observación no quiero decir que en ninguna otra religión salvo en la cristiana haya valores verdaderos. Es más, entre la religión verdadera [revelada] y la verdadera filosofía hay esta gran diferencia: que mientras la primera, como revelada, es necesariamente verdadera en su totalidad, en todo lo que es revelado, la filosofía verdadera puede serlo en sus líneas y principios más importantes, pero sin llegar a ser completa en ningún momento. La filosofía, obra de la mente humana y no revelación de Dios, crece y se desarrolla: sus puntos de vista pueden cambiar y renovarse o aumentar en número, gracias a nuevos enfoques o al planteamiento de problemas nuevos, a medida que se descubren más datos, varían las situaciones, etc. El término «filosofía verdadera» o *filosofía perenne* no ha de entenderse como si denotara un conjunto estático y completo de principios y aplicaciones, no susceptible de desarrollo ni modificación.)

3. Naturaleza de la historia de la filosofía.

La historia de la filosofía no es, ciertamente, un mero cúmulo de opiniones, una exposición de aisladas muestras de pensamiento sin vínculo alguno entre sí. Si la historia de la filosofía se trata «sólo como un ir enumerando diversas opiniones», y si todas esas opiniones se consideran igualmente válidas o sin ningún valor, conviértese

entonces tal historia en «inútil relato o, si se quiere, en investigación erudita»[5]. Hay, más bien, en ella continuidad y conexiones, acción y reacción, tesis y antítesis, y ninguna filosofía se puede entender realmente del todo si no se la ve en su contexto histórico y a la luz de sus relaciones con los demás sistemas. ¿Cómo va a entenderse de veras la mentalidad de Platón o lo que le inducía a decir lo que dijo, a no ser que se conozca algo el pensamiento de Heráclito, de Parménides y de los pitagóricos? ¿Cómo podrá entenderse por qué Kant adoptó una posición aparentemente tan peregrina con respecto al espacio, al tiempo y a las categorías, a menos que se tengan ciertas nociones sobre el empirismo inglés y se comprenda bien el efecto que produjeron en la mente de Kant las escépticas conclusiones de Hume?

Pero si la historia de la filosofía no es mera colección de opiniones aisladas, tampoco se la puede considerar como un continuo progreso ni como una ascensión en espiral. Cierto que a lo largo de la triádica especulación hegeliana de la tesis, la antítesis y la síntesis se encuentran atractivos ejemplos de una evolución de esa clase, pero la tarea del historiador científico no consiste precisamente en adoptar un esquema *a priori* y tratar luego de ir ajustando los hechos a ese esquema. Hegel supuso que la sucesión de los sistemas filosóficos «representa la necesaria sucesión de las fases del desarrollo» por que atraviesa la filosofía; pero esto sólo sería verdad si el pensar filosófico del hombre fuese el mismo pensar del «Espíritu Universal». Es indudable que, prácticamente hablando, todo pensador se ve limitado, para orientar su filosofía, por los sistemas precedentes y por los contemporáneos (y también, podríamos añadir, por su propio temperamento, su educación, su situación histórica y social, etcétera); mas ello no quiere decir, ni mucho menos, que tenga que decidirse forzosamente a adoptar determinados principios o premisas, ni a reaccionar de algún modo particular contra la filosofía precedente. Fichte estaba convencido de que su sistema se seguía lógicamente del de Kant, y la directa conexión lógica que hay entre ambos la percibe muy pronto cualquier estudioso de filosofía moderna; sin embargo, Fichte no se vio *determinado* necesariamente a desarrollar la filosofía de Kant tal como lo hizo. El filósofo sucesor de Kant pudo haber preferido revisar las premisas kantianas y negar que las conclusiones que Kant aceptó de Hume fuesen legítimas; pudo haberse remontado a otros principios o haber ideado unos nuevos por su cuenta. En la historia de la filosofía hay, sin duda, una ilación lógica, pero no una secuencia *necesaria* en sentido estricto.

Por lo tanto, no podemos estar de acuerdo con Hegel cuando dice que «la última filosofía de un período es el resultado de su desarrollo y es verdad en la más alta forma que de sí ofrece la autoconciencia del espíritu»[6]. Mucho depende, naturalmente, de cómo se dividan los «períodos» y de lo que se quiera considerar como la filosofía definitiva de cada período (donde hay extenso campo para las más arbitrarias elecciones, según pareceres y propósitos preconcebidos); pero, además, a

no ser que adoptemos del todo la postura hegeliana, ¿qué garantía tenemos de que la filosofía última de cada período represente el más alto grado de desarrollo del pensamiento conseguido hasta entonces? Aunque cabe hablar con todo derecho de un período medieval de la filosofía y aunque el ockhamismo puede considerarse como la última filosofía principal de aquel período, no obstante, la filosofía de Ockham no puede reputarse de ningún modo como el logro supremo de la filosofía medieval. Ésta, según lo ha hecho ver E. Gilson[7], se representa mejor con una línea curva que con una recta. Y ¿qué filosofía de las de nuestros tiempos —podríamos preguntar a este propósito— viene a ser la síntesis de todas las precedentes?

La historia de la filosofía da cuenta de los esfuerzos del hombre por hallar la Verdad mediante la razón discursiva. Un neotomista, desarrollando la frase de santo Tomás, *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*[8], ha sostenido que el juicio humano siempre apunta más allá, contiene siempre una referencia implícita a la Verdad Absoluta, al Ser Absoluto[9]. (Esto nos recuerda a F. H. Bradley, aunque el término «Absoluto» no signifique, por supuesto, lo mismo en ambos casos.) De todos modos, podemos decir que la busca de la verdad es, en definitiva, la busca de la Verdad Absoluta, de Dios, y que hasta los sistemas filosóficos que parecen refutar este aserto, como por ejemplo el materialismo histórico, en realidad lo confirman, ya que todos ellos buscan, aun sin advertirlo y aunque quizá no lo quieran reconocer, un último Fundamento, una Realidad suprema. Por más que la especulación intelectual haya llevado a veces a mantener doctrinas extravagantes y a sacar conclusiones monstruosas, no podemos ver sino con simpatía e interés los esfuerzos del entendimiento humano por alcanzar la Verdad. Kant, que negaba que la Metafísica en el sentido tradicional fuese y aun pudiese ser una ciencia, no por ello dejaba de admitir que nos es imposible mantenernos indiferentes con respecto a los objetos que la Metafísica dice estudiar, cuales son Dios, el alma y la libertad humana[10]; y podemos añadir que tampoco nos es indiferente el ansia con que el entendimiento humano ha buscado la Verdad y el Bien. Lo fácil que resulta incurrir en errores, el hecho de que el temperamento, la educación y tantas otras circunstancias en apariencia «fortuitas» aboquen con harta frecuencia al pensador a insolubles aporías, el que no seamos inteligencias puras, sino que nuestros procesos mentales puedan ser influidos a menudo por factores extraños, todo esto prueba sin lugar a dudas que es necesaria la Revelación religiosa, pero no debe hacernos desesperar por entero de la especulación humana ni despreciar los intentos con que los pensadores pretéritos procuraron *de buena fe* alcanzar la Verdad.

El autor de este libro se adhiere a la opinión tomista de que hay *una filosofía perenne* y de que ésta es el tomismo considerado en un sentido amplio. Pero quisiera hacer dos observaciones al respecto: a) Que el decir que el sistema tomista se identifica con la filosofía perenne no significa que tal sistema quedase completo y

cerrado en una época histórica dada, ni que sea incapaz de ulterior desarrollo en cualquier dirección. b) Que la filosofía perenne, una vez concluido el período medieval, no se desarrolla sólo aparte de la filosofía «moderna» y como a su vera, sino también dentro y a través del pensamiento moderno. No pretendo sugerir que la filosofía de Espinosa o la de Hegel, por ejemplo, puedan ser comprendidas en el término «tomismo»; sino, más bien, que si los filósofos, aun los que de ninguna manera admitirían el dictado de «escolásticos», llegan a obtener, mediante el uso de principios verdaderos, conclusiones válidas, esas conclusiones deben considerarse como pertenecientes a la filosofía perenne.

Santo Tomás de Aquino hace ciertamente algunas afirmaciones acerca del Estado, por ejemplo, y no nos sentimos inclinados a cuestionar sus principios; pero sería absurdo pedir una filosofía del Estado moderno ya desarrollada en el siglo 13, y, desde el punto de vista práctico, difícilmente podría haberse desarrollado y articulado a base de los principios escolásticos una filosofía del Estado completa con anterioridad a la aparición del Estado moderno y a la manifestación de las actitudes modernas con respecto al mismo. Sólo contando ya con nuestra experiencia de lo que son el Estado liberal y el Estado totalitario, y conociendo sus correspondientes teorías, podemos comprender todo el alcance que tiene lo poco que santo Tomás dice acerca del Estado y, desarrollándolo, podemos elaborar una filosofía política escolástica que sea aplicable al Estado moderno y en la que aprovechemos todo lo bueno de las demás teorías y evitemos sus errores. La filosofía del Estado obtenida mediante esta labor, si se la examina atentamente, se verá que no es un simple desarrollo de los principios escolásticos tomados absolutamente aparte de la situación histórica actual y de las teorías que en ella intervienen, sino más bien un desarrollo de esos principios a la luz de la realidad histórica y en diálogo o en lucha con las opuestas teorías sobre el Estado. Adoptando tal punto de vista, nos capacitaremos para mantener la idea de una filosofía perenne, sin solidarizarnos, por una parte, con los que, ateniéndose a un criterio demasiado estrecho, la confinan a un determinado siglo, y, por otra parte, sin aceptar la visión hegeliana de la filosofía, visión que implica necesariamente (aunque Hegel mismo parece haber pensado de otro modo, con inconsecuencia) que la Verdad nunca se alcanza en un momento dado.

4. ¿Cómo estudiar la historia de la filosofía?.

Hay que insistir ante todo en la necesidad de considerar todo sistema filosófico en sus circunstancias y conexiones históricas. De esto ya hemos hablado más arriba y no requiere mayor explanación: es obvio que sólo comprenderemos adecuadamente la mentalidad de un filósofo determinado y la *raison d'être* de su filosofía si hemos entendido primero su *point* de *départ* histórico. Hemos puesto ya el ejemplo de Kant: únicamente penetraremos el porqué de su teoría del *a priori* si le vemos en su situación histórica, enfrentado con la filosofía crítica de Hume, la evidente bancarrota del racionalismo continental y la indiscutible certeza de las matemáticas y de la física newtoniana. Asimismo, nos capacitamos para entender mejor la filosofía vitalista de Henri Bergson si vemos, por ejemplo, sus relaciones con las precedentes teorías del mecanicismo y del «espiritualismo» francés.

Para estudiar con provecho la historia de la filosofía es necesaria también una cierta «simpatía», casi diríamos una sintonización psicológica con los filósofos. Es de desear que el historiador conozca un poco siquiera la personalidad del filósofo como hombre (lo cual, naturalmente, no es posible con respecto a *todos* los filósofos); ello le ayudará a sentirse introducido en el sistema de que se trate, a verlo, por decirlo así, desde dentro, y a percibir todos sus matices y características. Tenemos que procurar ponernos en la situación del filósofo al que estemos estudiando, repensar con él sus pensamientos. Esta simpatización o compenetración imaginaria le es más esencial aún al filósofo escolástico que quiera entender la filosofía moderna. Si un hombre, por ejemplo, ha sido formado en la fe católica, los sistemas modernos, o al menos alguno de ellos, fácilmente le parecerán descabelladas monstruosidades indignas de que se les preste seria atención; pero si consigue, en la medida de sus posibilidades (y sin renunciar, por supuesto, a sus propios principios), ver los sistemas desde dentro, es mucho más probable que llegue a entender lo que quiso decir el filósofo de que se trate.

Sin embargo, la psicología del filósofo no debe preocuparnos tanto que descuidemos los aspectos de la verdad o falsedad de sus ideas tomadas en sí mismas o el de la conexión de su sistema con todo el pensamiento precedente. Un *psicólogo* puede muy bien reducirse al primero de los referidos puntos de vista, pero no un *historiador* de la filosofía. Así, por ejemplo, un enfoque puramente psicológico tal vez induzca a suponer que el sistema de Arturo Schopenhauer fue la creación de un amargado, de un temperamento agrio, de un fracasado que poseía al mismo tiempo grandes dotes literarias, una poderosa imaginación, gusto y agudeza mental y *nada más*: como si toda su filosofía fuese simple manifestación de ciertos estados psíquicos. Mas esta manera de enjuiciar su sistema no tendría presente el hecho de que su pesimismo voluntarista es en gran parte una reacción contra el optimismo racionalista de Hegel, y tampoco tendría en cuenta que la teoría estética de Schopenhauer acaso valga por sí misma, independientemente de la *clase de hombre*

que la propuso, así como pasaría también por alto todo el problema del mal y del sufrimiento, que ocupa un lugar preponderante en el sistema de Schopenhauer y que no deja de ser un problema realísimo, fuese o no Schopenhauer un decepcionado y un desilusionado. Parecidamente, aunque sirve de mucho para entender el pensamiento de Federico Nietzsche saber algo de su historia personal, sus ideas pueden ser consideradas en sí mismas, prescindiendo del hombre que las pensó.

Dedicarse a repensar por cuenta propia el sistema de un filósofo, a comprender íntegramente no sólo sus palabras y frases tal como aparecen sino también, en lo posible, con los alcances y matices que pretendió darles su autor, y tratar de percibir todos los detalles en relación con el conjunto del sistema, abarcando su génesis y sus derivaciones, no es tarea de unos momentos. No ha de extrañar, por tanto, que, lo mismo que ocurre en las diversas ciencias, sea regla general, en el campo de la historia de la filosofía, la especialización. El conocimiento especializado, pongamos por caso, de la filosofía de Platón requiere, además de un dominio completo del griego y de la historia de Grecia, saber bastante de las matemáticas griegas, la religión griega, la ciencia griega, etc. El especialista necesita, pues, un gran aparato de erudición; pero le es esencial, si ha de ser auténtico historiador de la filosofía, no cargarse hasta tal punto de material erudito y de observaciones sobre detalles que se incapacite para penetrar en el espíritu de la filosofía objeto de su estudio y para hacerla revivir en sus escritos o en sus lecciones. La erudición es indispensable, pero de ningún modo es suficiente.

El hecho de que pueda dedicarse muy bien una vida entera al estudio de un gran pensador y después quede todavía mucho por estudiar acerca de él, significa que quien es tan atrevido como para lanzarse a componer toda una historia completa de la filosofía difícilmente ha de esperar que su labor resulte de mucho valor para los especialistas. El autor de la presente obra es muy consciente de esto y, como ya dijo en el prólogo, no la escribe para los especialistas, sino más bien utilizando los trabajos de los especialistas. No es preciso repetir aquí las razones que han movido al autor a escribir este libro; sin embargo, le es grato insistir en que se considerará correspondido por su trabajo si logra contribuir en algún grado, no ya sólo a la instrucción del tipo de estudiante para el que lo ha concebido principalmente, sino también a ampliar su visión, a que comprenda más profundamente y con simpatía el esfuerzo intelectual de la humanidad y, por descontado, a darle mayor firmeza y hondura en el mantenimiento de los principios de la filosofía verdadera.

5. La filosofía antigua

En este volumen tratamos de la filosofía griega y romana. No es menester que hagamos mucho hincapié en la importancia de la cultura griega como dice Hegel, «el nombre de Grecia les es querido y familiar a todos los hombres cultos de Europa»[11]. Nadie negará que los griegos legaron un imperecedero tesoro de literatura y arte a nuestro mundo europeo, y lo mismo se ha de decir en lo que atañe a la especulación filosófica. Desde sus primeros albores en el Asia Menor, la filosofía griega se fue desarrollando ininterrumpidamente hasta florecer en las dos grandes filosofías de Platón y Aristóteles, y más tarde, con el neoplatonismo, influyó mucho en la formación del pensamiento cristiano. Tanto por ser la primera fase de la especulación europea como por su valor intrínseco, no puede menos de interesar profundamente a todo estudiante de filosofía. En la filosofía griega asistimos al planteamiento inicial de problemas que conservan aún toda su relevancia para nosotros, se nos sugieren respuestas no carentes de valor; y aunque advirtamos en ella cierta ingenuidad, cierta excesiva confianza y precipitación, sigue siendo una de las glorias de la cultura europea. Y si la filosofía de los griegos debe interesar a todo estudiante de filosofía por su influencia en la especulación posterior y por sus valores intrínsecos, mayor interés ha de tener aún para quienes estudian la filosofía escolástica, que tanto adeuda a Platón y Aristóteles.

La filosofía griega fue, en realidad, un logro de los griegos, fruto de su vigor y lozanía mental, lo mismo que lo fueron su literatura y su arte. No permitamos que el laudable deseo de tomar en consideración otras posibles influencias no griegas nos lleve a exagerar la importancia de éstas y a estimar en menos de lo debido la originalidad del espíritu helénico: «en verdad, es mucho más probable que subestimemos la originalidad de los griegos que no que la exageremos.[12]» La tendencia del historiador a investigar siempre las «fuentes» produce, sin duda, muchos y muy valiosos estudios críticos, y sería tonto quitarle importancia; pero también es cierto que tal tendencia puede llevar demasiado lejos, hasta un criticismo tan extremado que deje de ser ya propiamente científico. Así, por ejemplo, no debe suponerse *a priori* que todo autor haya tomado de algún predecesor suyo todas y cada una de sus opiniones: si esto supusiéramos, habríamos de admitir lógicamente, en última instancia, la existencia de algún ancestral Coloso o Superhombre, de quien hacer derivar toda la especulación filosófica posterior. Ni tampoco se puede suponer, sin más, que siempre que dos pensadores o grupos de pensadores que se suceden inmediatamente en el tiempo profesan doctrinas semejantes se las deba el uno al otro. Igual que es ciertamente absurdo dar por averiguado que, si algún rito o costumbre del cristianismo coincide en parte con los de una religión asiática oriental, el cristianismo tiene que haberlos tomado del Asia, no menos absurdo es suponer que, si

la especulación griega contiene algún pensamiento similar al que aparece en alguna filosofía oriental, ésta ha de ser la fuente histórica de aquélla. Después de todo, el entendimiento del hombre es perfectamente capaz de interpretar de modos semejantes las experiencias semejantes, ya se trate del entendimiento de un hindú o del de un griego, y no hay por qué ver en la semejanza de reacciones una prueba irrefutable de dependencia ideológica. Estas observaciones no pretenden menospreciar la crítica ni la investigación histórica, sino indicar únicamente que sus conclusiones deben basarse en pruebas históricas y no se han de deducir de supuestos apriorísticos más o menos adornados de un matiz pseudohistórico. La afirmación de la originalidad de los griegos no parece que haya sido debilitada seriamente, al menos hasta ahora, por la legítima crítica histórica.

En cambio, la filosofía romana es sólo un producto pobre si se la compara con la de los griegos, pues Roma dependió en gran parte de Grecia respecto a las ideas filosóficas, lo mismo que en lo concerniente al arte y, mucho también, en el terreno literario. Los romanos brillaron en otras cosas (pensemos en la creación del derecho romano y en los logros del genio político de Roma), pero su gloria no se halla en el campo de la especulación filosófica. Mas, aun siendo innegable la dependencia de las escuelas filosóficas romanas con respecto a sus predecesoras de Grecia, no podemos permitirnos el pasar por alto la filosofía del mundo romano, puesto que nos muestra cuáles fueron las ideas corrientes entre los miembros más cultos de la clase que dominaba entonces el mundo europeo civilizado. El pensamiento de la última Estoa, por ejemplo, las doctrinas de Séneca, Marco Aurelio y Epicteto, ofrecen una visión en numerosos aspectos noble y admirable, merecedora casi siempre de nuestra estima, aunque al mismo tiempo seamos conscientes de lo mucho que le falta. Es de desear, asimismo, que el estudiante cristiano conozca algo de lo mejor que el paganismo puede ofrecerle y que se familiarice con las diversas corrientes de pensamiento que estaban en vigor en aquel mundo grecorromano al que advino y en el que se implantó y creció la Religión revelada. Resulta lamentable que los estudiantes se hayan de familiarizar con las campañas de julio César o de Trajano y con las infames carreras de Calígula y de Nerón, y, en cambio, nada sepan del emperador-filósofo Marco Aurelio, o de la influencia que ejerció en Roma el griego Plotino, quien, aun sin ser cristiano, fue un hombre profundamente religioso y cuyo nombre le fue tan querido a la primera gran figura de la filosofía cristiana, a san Agustín de Hipona.

Primera parte
La Filosofía Presocrática

Capítulo II
La cuna del pensamiento occidental: Jonia

El lugar de nacimiento de la filosofía griega fue la costa del Asia Menor, y los primeros filósofos griegos fueron jonios. Mientras la misma Grecia se hallaba en un estado de caos y de relativa barbarie, a consecuencia de las invasiones dorias del siglo XI a. J. C., que hundieron la antigua cultura egea, Jonia conservó el espíritu de la civilización anterior[13], y al mundo jónico perteneció Homero, aunque los poemas homéricos gozaron del patronazgo de la nueva aristocracia aquea. Los poemas homéricos no pueden ser considerados, en verdad, como una obra filosófica (si bien son muy valiosos, indudablemente, por cuanto revelan ciertos estadios de la vida de los griegos y de su manera de pensar, así como tampoco debe subestimarse su influjo educativo sobre los griegos de épocas posteriores); las aisladas ideas filosóficas que en estos poemas aparecen distan mucho de estar organizadas sistemáticamente (lo están bastante menos que en los poemas de Hesíodo, el escritor épico nacido en la Grecia continental, que refleja en su obra su visión pesimista de la historia, su convicción del imperio de la ley en el mundo animal y su preocupación ética porque se haga la justicia entre los hombres). Pero es significativo que el mayor poeta de Grecia y el primer despuntar de la filosofía sistemática pertenezcan ambos a la Jonia. Claro que aquellas dos grandes producciones del genio jónico, los poemas de Homero y la cosmología jonia, no se siguieron simplemente la una de la otra; por lo menos —adóptese la opinión que se prefiera sobre el autor, la composición y las fechas de los poemas homéricos—, está bastante claro que la sociedad que en ellos aparece reflejada no era la del período de la cosmología jonia, sino que pertenecía a una época más primitiva. Además, la sociedad descrita por Hesíodo, el posterior de los «dos» grandes poetas épicos, está aún lejos de la sociedad de la *polis* griega, pues entre una y otra ocurrió la caída del poder de la aristocracia, caída que posibilitó el libre auge de la vida ciudadana en la Grecia continental. Ni la vida heroica descrita en la *Ilíada*, ni la dominación de la nobleza terrateniente que describen los poemas de Hesíodo constituyeron el cuadro en el que surgió la filosofía griega: por el contrario, el primer filosofar helénico, aunque obra naturalmente de individuos, fue también un producto de la ciudad y reflejaba hasta cierto punto el imperio y la concepción de la ley, que los presocráticos, en sus cosmologías, extendieron sistemáticamente a todo el universo. Así, en cierto sentido, hay alguna continuidad entre la concepción homérica de una ley última, de un destino o voluntad que gobierna a los dioses y a los hombres, más la descripción hesiódica del mundo y las exigencias morales del poeta, por una parte, y, por otra, la primitiva cosmología jonia. Una vez estabilizada la vida social, pudieron los hombres darse a la reflexión teórica, y durante la infancia de la filosofía lo que primero les ocupó la atención fue la Naturaleza en su conjunto. Desde el punto

de vista psicológico, sólo esto podía esperarse.

Así, pues, aunque es innegable que la filosofía griega se originó en el seno de un pueblo cuya civilización se remontaba hasta los tiempos prehistóricos de la Hélade, lo que conocemos por el nombre de filosofía griega primitiva era «primitivo» únicamente respecto a la filosofía griega que le siguió y al florecer del pensamiento y de la cultura griegos en el Continente; mientras que, con relación a los anteriores siglos del desarrollo griego, cabe considerarlo más bien como el fruto de una civilización llegada a su madurez, como algo que señala, por un lado, el período final de la grandeza jonia y, por otro, los albores del esplendor de la cultura helénica, en particular de la ateniense[14].

Acabamos de presentar el primitivo pensamiento filosófico griego como producto último de la antigua civilización jonia; pero se ha de recordar que Jonia era, por así decirlo, la encrucijada en que venían a encontrarse el Occidente y el Oriente, de tal modo que se puede plantear la cuestión de si la filosofía griega debió o no su origen a influencias orientales, de si, por ejemplo, fue oriunda de Babilonia o de Egipto. Tal opinión ha sido mantenida, pero ha habido que desecharla. Los filósofos y los escritores griegos nada saben de ella —ni siquiera Heródoto, que tan decididamente sostiene su teoría predilecta de los orígenes egipcios de la religión y la civilización griegas—. La teoría del origen oriental se debe sobre todo a los escritores alejandrinos, de quienes la tomaron los apologistas cristianos. Los egipcios de la época helenística, por ejemplo, interpretaron sus mitos conforme a las ideas de la filosofía griega, y después afirmaron que tales mitos habían dado origen a la filosofía griega. Pero esto no pasa de ser una de tantas muestras de la tendencia de los alejandrinos a la alegoría: objetivamente no tiene más validez que aquella pretensión judía según la cual Platón habría sacado del Antiguo Testamento todos sus conocimientos. Ni que decir tiene que sería bastante difícil explicar cómo pudo haberse transmitido a los griegos el pensamiento egipcio (los mercaderes no son la clase de gente de la que quepa esperar la transmisión de nociones filosóficas) pero, como advierte Burnet, es, en la práctica, una pérdida de tiempo el dedicarse a inquirir si las ideas filosóficas de tal o cual pueblo de Oriente pudieron serles o no comunicadas a los griegos, como no hayamos probado ante todo que el pueblo en cuestión poseía realmente una filosofía[15]. Nunca se ha demostrado que los egipcios tuviesen una filosofía que comunicar, y no hay lugar a suponer que la filosofía griega procediese de la India o de China[16].

Pero es preciso considerar todavía otro punto: La filosofía griega estaba en estrecha relación con las matemáticas, y se ha mantenido que los griegos derivaron sus matemáticas de Egipto y su astronomía de Babilonia. Ahora bien, que las matemáticas griegas estuviesen influidas por las egipcias y la astronomía griega por la babilónica es más que probable: porque la ciencia y la filosofía griegas empezaron

a desarrollarse precisamente en aquella región en la que más se pueden esperar los intercambios con el Oriente. Sin embargo, no es lo mismo decir esto que decir que las matemáticas científicas griegas *derivaron* de Egipto o su astronomía de Babilonia. Prescindiendo de los argumentos de detalle, bástenos con subrayar que las matemáticas egipcias consistían en procedimientos empíricos, rudimentarios y esquemáticos, de obtener resultados prácticos. Así, la geometría egipcia consistía principalmente en métodos prácticos para medir y separar de nuevo los terrenos después de cada inundación del Nilo. La geometría científica no fue desarrollada por los egipcios, sino por los griegos. Igualmente, la astronomía babilónica era cultivada con miras a la adivinación: era sobre todo astrología, mientras que entre los griegos se convirtió en investigación científica. Por todo ello, aun cuando reconozcamos que los cálculos de los agrimensores egipcios y las observaciones astronómicas de los astrólogos babilonios influyeron en los griegos y les proporcionaron los materiales preliminares, el admitirlo así no menoscaba la originalidad del genio griego. La ciencia y el pensamiento, en cuanto distintos del cálculo meramente práctico y del saber astrológico, fueron productos del genio de Grecia, y no se debieron ni a los egipcios ni a los babilonios.

Por lo tanto, los griegos surgen indiscutiblemente como los primeros pensadores y científicos de Europa[17]. Ellos por primera vez buscaron el saber por lo que en sí vale, y lo buscaron con un espíritu científico libre y sin prejuicios. Es más, dado el carácter de la religión griega, estaban ellos libres del influjo de cualquier clase sacerdotal que tuviese poderosas tradiciones y doctrinas propias no razonadas, mantenidas tenazmente y reservadas sólo a algunos, lo cual habría podido entorpecer el libre desarrollo de la ciencia. Hegel, en su historia de la filosofía, despacha expeditivamente la filosofía india, aduciendo como motivo su identidad con la religión hindú. Aunque admite allí la presencia de nociones filosóficas, sostiene que éstas no pueden adoptar la forma de pensamiento, sino que están moldeadas en formas poéticas y simbólicas, y tienen, como la religión, la finalidad práctica de liberar al hombre de las ilusiones y desventuras de la vida más bien que alcanzar el conocimiento por sí mismo. Sin comprometerse uno a aceptar por bueno el modo como ve Hegel la filosofía india (que en sus aspectos puramente filosóficos ha sido mostrada con bastante más claridad al mundo occidental a partir de la época de Hegel), se puede estar de acuerdo con él en cuanto a que la filosofía griega fue por primera vez *pensamiento* concebido con el espíritu de la ciencia libre. Tal vez en algunos tendiese este pensamiento a suplantar a la religión tanto desde el punto de vista de la creencia como desde el de la conducta; pero esto se debió a la insuficiencia de la religión griega y no a que la filosofía griega tuviese algún carácter mitológico o místico. (Sin que queramos quitar con esto importancia, entiéndase bien, al puesto y función del «mito» en el pensamiento griego, ni tampoco a la tendencia de la filosofía

en ciertas épocas a transformarse en religión, por ejemplo con Plotino. De hecho, por lo que atañe al mito, «en las primitivas cosmologías de los filósofos griegos de la naturaleza, los elementos míticos y racionales se compenetraban formando una unidad todavía indivisa». Así lo dice Werner Jaeger en su *Aristóteles*, p. 377 de la edición inglesa.)

Zeller insiste en la imparcialidad de los griegos cuando consideraban el mundo en torno suyo, cualidad que, combinada con su sentido de la realidad y su poder de abstracción, «les hizo capaces de reconocer desde una época muy temprana lo que sus ideas religiosas eran realmente: creaciones de una imaginación artística»[18]. (Esto, claro está, no sería aplicable al pueblo griego en su conjunto, a la gran mayoría de los que nada tuvieron que ver con el pensamiento filosófico.) Desde el momento en que los proverbios de los Sabios y los mitos de los poetas fueron reemplazados por las reflexiones y las investigaciones semicientíficas y semifilosóficas de los cosmólogos jonios, cabe decir que la filosofía sucedió (de todos modos, lógicamente) al arte. Esta filosofía habría de alcanzar una esplendorosa culminación con Platón y Aristóteles y, finalmente, con Plotino, se elevaría á las alturas en que la filosofía es trascendida y se convierte no en mitología sino en misticismo. Sin embargo, del «mito» a la filosofía no hubo un salto brusco; hasta se puede decir que la teogonía de Hesíodo, por ejemplo, tiene una sucesora en la especulación cosmogónica jonia, perdiendo, poco a poco, terreno el elemento mítico, aunque sin desaparecer del todo, ante la creciente racionalización. En realidad, el elemento mítico se halla presente en la filosofía griega aun después de Sócrates.

El brillante proceso del pensamiento griego tuvo su cuna en Jonia; y si Jonia fue la cuna de la filosofía griega, Mileto lo fue de la filosofía jonia. Porque en Mileto floreció Tales, que fue según es fama el primero de los filósofos jonios. A éstos les impresionó profundamente el hecho del cambio, del nacer y del crecer, de la descomposición y la muerte. La primavera y el otoño en el mundo de la naturaleza exterior, la infancia y la vejez en la vida del hombre, la generación y la corrupción, eran los hechos evidentes e inevitables del universo. Es grave error suponer que los griegos fueran felices y despreocupados «hijos del sol», deseosos tan sólo de pasearse por los pórticos de las ciudades y de contemplar las magníficas obras de su arte o las proezas de sus atletas. Fueron también muy conscientes del aspecto sombrío de nuestra existencia sobre este planeta, pues en contraste con el sol y la alegría se percataban de la incertidumbre e inseguridad de la vida humana, de la certeza de la muerte y de la oscuridad del futuro: «Lo mejor para el hombre sería no haber nacido ni haber visto la luz del sol; pero, una vez nacido (lo mejor para él es) atravesar las puertas de la muerte con la mayor rapidez posible», declara Teognis[19], lo cual nos recuerda las palabras de Calderón (tan caro a Schopenhauer): *el delito mayor del hombre es haber nacido*. Y a las palabras de Teognis hacen eco las de Sófocles en

Edipo en Colono: «El no haber nacido supera toda estimación», μή φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγν[20].

Por lo demás, aunque los griegos tuviesen ciertamente su ideal de la moderación, se apartaron de él sin cesar por su voluntad de dominio. La constante lucha de las ciudades griegas entre sí, aun en los días de apogeo de la cultura griega —y aun cuando les interesaba evidentemente unirse contra un enemigo común—, las constantes revueltas en el seno de las ciudades, tanto si estaban dirigidas por un oligarca ambicioso como por un demagogo demócrata, la venalidad de tantos hombres públicos en la vida política griega —incluso cuando peligraban la seguridad y el honor de su ciudad—, todo esto patentiza lo fuerte que era en el griego el afán de poder, de dominio. El griego admiraba la eficacia, tenía por ideal al hombre esforzado y poderoso que sabe lo que quiere y que puede conseguirlo; su concepción de la *άρετή* se identificaba en gran parte con la de la capacidad para lograr el éxito. Según De Burgh lo ha hecho notar, «el griego habría considerado a Napoleón como hombre de excelsa *areté*»[21]. Si queremos un franco, o más bien clamoroso, reconocimiento de la voluntad de potencia sin ningún escrúpulo, no tenemos más que leer la reseña que hace Tucídides de la conferencia celebrada entre los representantes de Atenas y los de Melos. Los atenienses declaran: «Pero vosotros y nosotros debemos decir lo que pensamos de veras, y debemos mirar solamente a lo que es posible, porque todos sabemos por igual que, en la discusión de los negocios humanos, la cuestión de la justicia únicamente tiene entrada allí donde se equilibran las fuerzas que la apoyan, y sabemos que los poderosos sacan cuanto pueden y que los débiles conceden lo que tienen que conceder.» Asimismo, en aquellas célebres palabras: «Respecto a los dioses en que creemos y a los hombres que conocemos, es como una ley de su naturaleza que allí donde puedan dominar lo harán. Esta ley no fue hecha por nosotros, ni somos nosotros los primeros que hemos actuado según ella; tan sólo la hemos heredado, y se la legaremos a todas las edades, y no se nos oculta que vosotros y la humanidad toda, si fueseis tan fuertes como nosotros lo somos, actuaríais igual que nosotros.[22]» Difícilmente podríamos pedir mayor desvergüenza en el reconocimiento de la voluntad de poder, y Tucídides no da señal alguna de desaprobar la conducta ateniense. Debe recordarse que, cuando los de Melos hubieron de rendirse, los atenienses dieron muerte a todos los que estaban en edad de llevar las armas, hicieron esclavos a las mujeres y a los niños y colonizaron la isla con sus propios colonos… y todo esto en el cenit del esplendor y del auge artístico de Atenas.

Muy vinculada con la voluntad de poder está la concepción de la ὕβρις. El hombre que va demasiado lejos, que trata de ser y de tener más de lo que el destino le reserva, concítase inevitablemente la envidia de los dioses y corre a su perdición. El hombre o la nación que se hallan poseídos por el afán desenfrenado de autoafirmarse,

son arrastrados en derechura a confiar temerariamente en sí y, con ello, a su destrucción. La pasión ciega alimenta la confianza en sí, y la jactanciosa confianza en sí mismo lleva a la ruina.

Es conveniente caer en la cuenta de este aspecto del carácter griego la condena, por Platón, de la teoría de que «el derecho es la fuerza» adquiere entonces todo su relieve. Aun sin aceptar, naturalmente, las apreciaciones de Nietzsche, no podemos menos de admirar su perspicacia en advertir la relación entre la cultura griega y la voluntad de poderío. No es, entiéndase bien, que el lado hosco de la cultura griega sea el único. Muy lejos de esto: si la atracción de la voluntad de poder es un hecho, también es un hecho el ideal griego de la moderación y la armonía. Hemos de comprender que en el carácter y en la cultura de Grecia hay dos vertientes: la de la moderación, del arte, de Apolo y las divinidades olímpicas, y, por el otro lado, la del exceso, de la afirmación desenfrenada de sí mismo, de los frenesíes dionisíacos, tal como se la puede ver descrita en Las Bacantes de Eurípides. Así como bajo los espléndidos logros de la cultura griega encontramos el abismo de la esclavitud, así también bajo el mundo de ensueño de la religión y del arte olímpicos encontramos el abismo del frenesí dionisiaco, del pesimismo, de todas las modalidades de la falta de moderación. Puede que, después de todo, no sea enteramente gratuito suponer, siguiendo la inspiración de Nietzsche, que gran parte de la religión olímpica fuese una represión que se impuso a sí mismo el dionisiaco griego. Llevado por su voluntad de dominio, de poder, a la autodestrucción, el griego crea el mundo de ensueño del Olimpo, cuyos dioses velan sobre él con celo, mirando que no transgreda los límites de la conducta humana. Así da expresión a su consciencia de que las tumultuosas fuerzas que se agitan en su espíritu podrían, en definitiva, perderle. (Por supuesto que esta interpretación no se propone como una explicación del origen de la religión olímpica griega desde el punto de vista científico del historiador de la religión, sino que sólo trata de sugerir los factores psicológicos —las disposiciones naturales, si se prefiere—, que tal vez operasen, aunque de una manera inconsciente, en el espíritu del hombre griego.)

Pero salgamos de esta digresión. Pese al lado melancólico del griego, su percepción del constante proceso del cambio, de la transición de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, le ayudó a orientarse, en las personas de los filósofos jonios, a un comienzo de filosofía; pues aquellos hombres vieron que, a pesar de todos los cambios y transiciones, debe de haber algo que permanece. ¿Por qué? Pues porque el cambio es el paso de alguna cosa a alguna otra. Ha de haber algo primordial, algo que persista, que vaya tomando varias formas y que soporte este proceso del cambio. Como el cambio no puede ser meramente un conflicto entre elementos opuestos, aquellos pensadores se persuadieron de que tras esos elementos opuestos había algo, un algo que era anterior a ellos. La filosofía o cosmología jonia es, pues,

principalmente, un intento de aclarar qué es ese elemento primitivo o *Urstoff* de todas las cosas[23]. Unos filósofos se decidían por un elemento y otros por otro. El saber qué elemento eligió cada filósofo para afirmarlo como el *Urstoff* no importa tanto cuanto el hecho mismo de que tuvieron en común esta idea de la unidad. El hecho del cambio, del movimiento, en el sentido aristotélico, les sugirió la noción de unidad, aunque, como dice Aristóteles, no explicaran el movimiento.

Los jonios diferían entre sí al describir las características de su respectivo *Urstoff*, pero todos ellos lo tenían por un ser material: Tales lo identificaba con el agua, Anaxímenes con el aire, Heráclito con el fuego. Aún no se había descubierto la contraposición entre el espíritu y la materia; de suerte que, aunque los jonios eran *de facto* materialistas —por cuanto hacían de una forma de la materia el principio unificador y el elemento primitivo de todas las cosas— difícilmente se les puede calificar de materialistas en el sentido que hoy damos a este término. No es que hubiesen concebido una clara distinción entre el espíritu y la materia y después la hubiesen negado: ellos no eran en absoluto conscientes de tal distinción, o, por lo menos, no caían bien en la cuenta de todo lo que supone.

Quizá se sienta alguien tentado, por consiguiente, a decir que los pensadores jonios no tuvieron tanto de filósofos como de científicos primitivos que trataban de dar razón del mundo material y externo. Pero hay que recordar que no se detuvieron en los datos de los *sentidos*, sino que fueron más allá de las apariencias, hasta el *pensamiento*. Ya fuese el agua, el aire o el fuego lo que designaron como el *Urstoff*, éste ciertamente no aparece como tal materia primigenia, es decir, como el elemento último, fundamental, de todas las cosas. Para llegar a concebir uno de los elementos como el último de todo lo existente es preciso ir más allá de las apariencias sensibles. Y aquellos pensadores no llegaron a sus conclusiones mediante una aproximación científica, experimental, sino valiéndose de la razón especulativa: la unidad que afirmaron era, sin duda, una unidad material, pero una unidad puesta por el pensamiento. Además, era abstracta —es decir, abstraída, sacada de los datos de las apariencias sensibles— aunque fuese materialista. Por lo tanto, podríamos llamar tal vez a las cosmologías jonias modalidades del materialismo abstracto: en ellas es ya discernible la noción de la unidad en medio de lo diverso y la de lo diverso como entrando dentro de la unidad; y esto es ya una concepción filosófica. Añádase que los pensadores jonios estaban convencidos del imperio de la ley en el universo. En la vida de cada individuo, la ὕβρις, el pasarse de lo que es bueno y adecuado para el hombre, trae consigo la caída y exige el enderezamiento, la vuelta al equilibrio de la balanza; así, por extensión al universo, reina en todo la ley cósmica, la conservación de un equilibrio que impide el caos y la anarquía. Esta concepción de un universo regido por una ley, de un universo que no es juguete del capricho o de la espontaneidad sin normas, que no es mero campo para el dominio desordenado y

«egoísta» de un elemento sobre otro, constituía una base para una cosmología científica en cuanto opuesta a la fantástica mitología.

Sin embargo, desde otro ángulo de visión, podemos decir que con los jonios no se llegó a distinguir aún entre la ciencia y la filosofía. Los primeros pensadores o «sabios» jonios se dedicaron a toda clase de observaciones científicas, astronómicas por ejemplo, y éstas todavía no estaban separadas claramente de la filosofía. Fueron sabios que lo mismo podían hacer observaciones astronómicas para ayudar a la navegación, que tratar de hallar el elemento primordial del universo o trazar planos de obras de ingeniería, etc., y todo ello sin hacer ninguna distinción clara entre sus diversas actividades. Sólo aquella mezcolanza de historia y geografía a la que se dio el nombre de ἱστορίη se separó de las actividades filosófico-científicas, y esto no siempre de un modo muy nítido. No obstante, como entre ellos aparecen nociones genuinamente filosóficas y una auténtica capacidad para la especulación, y como constituyen una fase del desarrollo de la filosofía griega clásica, no se les puede omitir, al tratar la historia de la filosofía, cual si hubiesen sido tan sólo unos chiquillos cuyos balbuceos no merecieran atención seria. Los comienzos de la filosofía europea no pueden dejar indiferente al historiador.

Capítulo III
Los pioneros: los primeros filósofos jonios

1. Tales.

La mezcla del filósofo y del científico práctico se ve muy claramente en el caso de Tales de Mileto. Dícese que Tales predijo el eclipse de sol que, según Herodoto[24], se produjo al final de la guerra entre los lidios y los medos. Calculan los astrónomos que un eclipse que fue probablemente visible en Asia Menor ocurrió el 28 de mayo de 585 J. C. Por tanto, si la tradición acerca de Tales es verdadera, y si el eclipse que él predijo fue el del año 585, debió de «florecer» nuestro sabio durante la primera parte del siglo 6 a. J. C. Se dice que murió poco antes de la caída de Sardes, en 546-545 a. J. C. Entre otras actividades científicas que se le atribuyen a Tales figuran la elaboración de un almanaque y la introducción de la práctica fenicia de orientarse por la Osa Menor en las navegaciones. Las anécdotas que a propósito de él se refieren y que pueden leerse en la vida de Tales escrita por Diógenes Laercio, por ejemplo, lo de que cayó a un pozo mientras estaba contemplando las estrellas, o lo de que, en previsión de una escasa cosecha de olivas, almacenó gran cantidad de aceite, tal vez no pasaran de ser historias del tipo de las que tan fácilmente se originan en torno a los sabios famosos[25].

En su *Metafísica* afirma Aristóteles que, según Tales, la tierra está sobre agua (por lo que parece, se la imaginó a la manera de un delgado disco flotante). Pero el punto de mayor importancia es que Tales declaró que el elemento primario de todas las cosas es el agua; o sea que, de hecho, planteó la cuestión del Uno en todo. Supone Aristóteles que la observación pudo haberle llevado a Tales a esta conclusión «llegando a [dicho] concepto quizás al ver que todas las cosas se nutren de lo húmedo, y que el calor mismo se genera a partir de la humedad y por ella se conserva (y que aquello a partir de lo cual vienen las cosas al ser es principio de todas ellas). De este hecho sacó su noción, así como del hecho de que las simientes de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda, y el agua es el origen de la naturaleza de las cosas húmedas»[26]. Aristóteles sugiere también, aunque, a decir verdad, sin mostrarse muy seguro de ello, que Tales fue influido por las teologías más antiguas, en las que el agua —como la Estigia de los poetas— era objeto de juramento entre los

dioses. Sea como fuere, está claro que el fenómeno de la evaporación sugiere que el agua puede transformarse en niebla o en aire, mientras que el fenómeno de la congelación puede sugerir que, si el proceso se continuara, el agua llegaría a hacerse tierra. En todo caso, la importancia de este pensador primitivo consiste en que él fue quien planteó la cuestión acerca de cuál sea la naturaleza última, fundamental, del mundo, y no en la respuesta que él diese de hecho a tal pregunta, ni en las razones con que apoyara su respuesta, fueran las que fuesen.

Otra afirmación atribuida a Tales por Aristóteles, la de que todo está lleno de dioses, o que el imán tiene un alma, porque, mueve el hierro[27], es imposible interpretarla con certeza. Decir que tal afirmación equivale a afirmar la existencia de un alma del mundo, e identificar luego esa alma del mundo con Dios[28] o con el Demiurgo platónico[29] –como si este último hubiese formado todas las cosas a partir del agua— es ir demasiado lejos en cuanto a libertad interpretativa. El único punto cierto y realmente importante de la doctrina de Tales es que él concebía «las cosas» como cambiantes formas de un primario y último elemento. Que designase el agua como este elemento es la característica histórica que le distingue, por así decirlo; pero lo que le granjea su rango de primer filósofo griego es el hecho de haber sido él el primero en concebir la noción de la Unidad en la Diversidad (aunque, ciertamente, no aislase la noción en el plano lógico), y el que, aun aferrándose a la idea de la unidad, intentara explicar las evidentes diferencias que se perciben en lo múltiple. La filosofía, naturalmente, trata de entender la pluralidad que experimentamos, su existencia y su naturaleza, y el «entender» significa aquí, para el filósofo, descubrir una unidad o primer principio subyacente. Lo complicado del problema no puede advertirse mientras no se haya comprendido con claridad la radical distinción entre la materia y el espíritu: antes de haber penetrado en tal distinción (y aun después de haberlo conseguido, si, una vez «comprendida», se la niega), las soluciones que se den al problema han de ser forzosamente simplistas: se concebirá la realidad como una unidad material (al modo del pensamiento de Tales) o como una Idea (al modo como la conciben ciertas filosofías modernas). Sólo se puede responder adecuadamente a la complejidad del problema de lo Uno y lo Múltiple si se entienden bien y se afirman sin rodeos los grados esenciales de lo real y la doctrina de la analogía del ser; de lo contrario, la riqueza de lo múltiple será sacrificada a una unidad falsa concebida más o menos arbitrariamente.

Cabe en lo posible que la observación concerniente al imán concebido como un ser vivo, atribuida por Aristóteles a Tales, represente la persistencia de un animismo primitivo en el que la noción del alma-fantasma (el espectro, la imagen o el «doble» de un hombre que se percibe en los sueños) se hubiese hecho extensiva a la vida orgánica infrahumana y hasta a las fuerzas del mundo inorgánico; pero, aunque así fuera, no pasaría de ser un vestigio, puesto que en Tales vemos claramente la

transición desde el mito a la ciencia y a la filosofía, y por ello conserva su carácter tradicional de iniciador de la filosofía griega: *άλλὰ θαλῆς μὲν ὅ τῆς τοιαύτης άρχηγόζ φιλοσοφίας.*[30]

2. Anaximandro

Otro filósofo milesio fue Anaximandro. Parece que era más joven que Tales, pues Teofrasto lo describe como un «discípulo y compañero» de Tales[31]. Igual que él, Anaximandro se ocupó en cuestiones de ciencias prácticas, y se le atribuye la construcción de un mapa —probablemente para uso de los milesios que navegaban por el mar Negro—. Participó en la vida política, lo mismo que tantos otros filósofos griegos, y condujo una expedición colonizadora a Apolonia.

Anaximandro compuso una obra en prosa sobre sus teorías filosóficas. Esta obra se conservaba todavía en tiempos de Teofrasto, a quien debemos valiosas informaciones acerca del pensamiento de Anaximandro. Buscó Anaximandro, como Tales, el elemento primordial y básico de todas las cosas; pero decidió que ese elemento no podía ser ninguna clase particular de materia, tal como el agua, puesto que el agua, o lo húmedo, era en sí mismo uno de los «contrarios» cuyos conflictos y recíprocas invasiones había que explicar. Si el cambio, el nacimiento y la muerte, el crecimiento y la decrepitud, se deben a un conflicto, al auge de un elemento a expensas de otro, entonces —si se supone que todo es en realidad, en el fondo, agua — resulta difícil entender por qué los demás elementos no han sido disueltos desde hace ya mucho tiempo por el agua. Anaximandro llegó, pues, a concebir que el elemento primero, el *Urstoff*, era indeterminado. Era más primitivo que los opuestos, por ser aquello de lo que éstos salían y a lo que volvían al corromperse[32].

Este elemento primigenio (ἀρχή) fue llamado por Anaximandro —y, según Teofrasto, él fue el primero en darle tal nombre— la causa material. «No es ni el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza diferente de ellos e infinita, de la cual proceden todos los cielos y los mundos en éstos encerrados». Es τό ἄπειρον, la sustancia sin límites. «Eterna y sin edad», «abarca todos los mundos»[33].

Las irrupciones de un elemento sobre los otros son presentadas poéticamente como ejemplos de injusticia: el elemento cálido comete una injusticia en verano, y el elemento frío en invierno. Estos elementos determinados reparan sus injusticias al ser

reabsorbidos en el seno de lo Indeterminado-sin-límites[34]. He aquí un ejemplo de cómo se hace extensiva, desde el ámbito de la vida humana al universo en general, la concepción de la ley.

Hay una pluralidad de innumerables mundos coexistentes[35]. Cada uno de ellos es perecedero, pero parece ser que hay un número ilimitado de ellos que existen simultáneamente, viniendo los mundos a la existencia en virtud de un movimiento eterno. «Y, además, había un movimiento eterno en el que se engendraban los cielos.[36]» Este eterno movimiento parece haber sido una ἀπόκρισις o «separación clasificatoria», una especie de criba como la que hallamos en la doctrina pitagórica reseñada en el *Timeo* de Platón. Luego que las cosas fueron separadas unas de otras, el mundo, tal como nosotros lo conocemos, se formó mediante un movimiento arremolinado o δίνη —los elementos más pesados, que eran la tierra y el agua, permanecían en el centro del remolino, el fuego salía despedido hacia la circunferencia y el aire quedaba en medio. La tierra no es un disco, sino un cilindro de poca altura, «como un tambor de columna»[37].

La vida salió del mar, y las formas actuales de los seres vivientes son el resultado de su progresiva adaptación al medio ambiente. Anaximandro hace una audaz y aguda conjetura sobre el origen del hombre: «… dice también que en el principio nació el hombre de animales de otra especie, pues mientras los demás animales encuentran muy pronto de qué alimentarse, solamente el hombre necesita un largo período de lactancia, por lo que, si originariamente hubiese sido como es ahora, nunca habría podido sobrevivir»[38]. Lo que no aclara —¡dificultad de siempre para los evolucionistas!— es cómo sobrevivió el hombre durante la fase de transición.

Así, pues, la doctrina de Anaximandro supone un adelanto con relación a la de Miles: superando la designación de un elemento determinado como primordial, llega a concebir un infinito indeterminado, del que provienen todas las cosas. Más aún, intenta por lo menos responder de algún modo a la cuestión de cómo evolucionó el mundo a partir de aquel elemento primero.

3. Anaxímenes

El tercer filósofo de la escuela de Mileto fue Anaxímenes. Debió de ser más joven que Anaximandro —al menos, Teofrasto dice que era «discípulo y compañero» de

Anaximandro. Escribió un libro, del que ha sobrevivido un breve fragmento. Según Diógenes Laercio, «escribió en purísimo dialecto jonio».

La doctrina de Anaxímenes parece, ya a primera vista, un franco retroceso con respecto a la posición alcanzada por Anaximandro, pues, abandonando la teoría del ἄπειρον, sigue a Tales en lo de indicar una sustancia determinada como elemento primigenio. Este elemento determinado no es el agua, sino el *aire*. Tal vez se lo sugiriese así el hecho de la respiración, pues el hombre, mientras respira, vive, y es fácil que, por ello, parezca el aire el principio vital. En realidad, Anaxímenes traza un paralelo entre el hombre y toda la naturaleza. «Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire circundan todo el Cosmos.[39]» El aire es, por consiguiente, el *Urstoff* del mundo, del que se originaron las cosas que existen, existieron y existirán, los dioses y las cosas divinas, mientras que los demás seres proceden de su descendencia[40].

Explicar cómo todas las cosas provienen del aire es, sin duda, tarea difícil, y precisamente en la solución que propuso Anaxímenes es donde se ve un rasgo de su genialidad. Para explicar la formación de los objetos concretos a partir del elemento primitivo, introduce las nociones de condensación y rarefacción. El aire es, de suyo, invisible, pero se hace visible en este proceso de condensación y rarefacción, convirtiéndose en fuego cuando se dilata o enrarece, y en viento, nubes, agua, tierra y finalmente en piedra cuando se condensa. A decir verdad, esta concepción de las condensaciones y rarefacciones sugiere otro motivo por el que Anaxímenes pudo identificar el elemento primordial con el aire: pensó que, cuando el aire se enrarece, se hace más cálido y, así, tiende a transformarse en fuego, mientras que cuando se condensa se enfría y tiende a la solidificación. El aire se halla, pues, entre el círculo de llamas que lo envuelve todo y la masa fría y húmeda de su interior, y Anaxímenes se decide por el aire como por una especie de ambiente vital intermedio. Lo importante de su doctrina cabe decir que es, con todo, el intento de basar lo cualitativo en lo cuantitativo, pues a esto se viene a reducir, en terminología moderna, su teoría de la condensación y la rarefacción. Dícese que Anaxímenes observó que cuando expelemos con la boca abierta el aliento éste es caliente, y que, cuando lo exhalamos con la boca casi cerrada, es frío: sería ello una prueba experimental de su tesis[41].

Lo mismo que Tales, concebía la tierra plana, pero flotando por el aire como una hoja. Según Burnet, «la Jonia no fue nunca capaz de aceptar el punto de vista científico en lo relativo a la Tierra, y aun Demócrito siguió creyendo que era plana»[42]. Anaxímenes dio una curiosa explicación del arco iris: se debería a los rayos del sol cayendo sobre una nube espesa que no puede atravesar. Zeller subraya la gran distancia que hay desde Iris, la divina mensajera de los dioses de Homero, a esta explicación «científica»[43].

4. Conclusión.

Con la caída de Mileto, en 494, la escuela milesia llegó probablemente a su fin. Las doctrinas milesias pasaron a ser conocidas todas ellas como «la filosofía de Anaxímenes», cual si a los ojos de los antiguos hubiese sido éste el principal representante de la escuela. Sin duda, su posición histórica como último representante famoso de ella bastaría para explicar tal fenómeno, aunque su teoría de la condensación y de la rarefacción —el intento de explicar las propiedades de los objetos concretos del mundo mediante una reducción de la cualidad a la cantidad— fue también, seguramente, base en gran parte de su renombre.

Podemos repetir una vez más que, en general, la mayor importancia de los jonios estriba en el hecho de haber sido ellos quienes plantearon la cuestión acerca de la naturaleza última de las cosas, más bien que en todas las respuestas particulares que dieron a esta misma cuestión. Podemos igualmente recalcar que todos ellos supusieron eterna la materia: la idea de que este mundo material hubiese tenido un comienzo absoluto no entró en sus concepciones. De hecho, para ellos, este mundo era el único mundo. No sería muy exacto, sin embargo, considerar a los cosmólogos jonios como materialistas dogmáticos. La distinción entre la materia y el espíritu no se había concebido aún, y, en tanto no se concibiese, difícilmente podía haber materialistas en el sentido que hoy damos a este término. Fueron materialistas en cuanto que trataron de explicar el origen de todas las cosas a partir de un elemento material cualquiera; pero no lo fueron en el sentido de que negaran deliberadamente la distinción entre la materia y el espíritu, por la sencilla razón de que tal distinción no había sido concebida aún tan claramente como para que fuese posible su negación formal.

Apenas es preciso indicar que los jonios fueron «dogmáticos», en el sentido de que no se plantearon el «problema crítico». Estimaron que podemos conocer las cosas tales como son: estaban llenos de la *ingenuidad* de quien admira en medio del goce del descubrimiento.

Capítulo IV
La sociedad pitagórica

Es importante caer en la cuenta de que los pitagóricos no fueron sólo un grupo de discípulos de Pitágoras más o menos independientes y aislados unos de otros: eran los miembros de una sociedad o comunidad religiosa, fundada por Pitágoras de Samos, en Crotona, ciudad del sur de Italia, en la segunda mitad del siglo VI a. J. C. Pitágoras era natural de Jonia, y los primeros miembros de su escuela hablaron el dialecto jonio. Tanto los orígenes de la sociedad pitagórica como la vida de su fundador están envueltos en oscuridades. Jámblico, en su *Vida de Pitágoras*, le llama «guía y padre de la filosofía divina», «un dios, un "demonio" (es decir, un ser sobrehumano), u hombre divino». Pero las vidas de Pitágoras escritas por Jámblico, Porfirio y Diógenes Laercio, apenas puede decirse que nos proporcionen un testimonio fidedigno, y es justo, sin duda, calificarlas de novelas[44].

La fundación de una escuela no era, probablemente, ninguna novedad en el mundo griego. Aunque es imposible probarlo de un modo cierto, es muy verosímil que los primeros filósofos de Mileto tuviesen en torno suyo algo bastante parecido a unas escuelas. Pero la escuela pitagórica se distinguió de todas las demás por su carácter ascético y religioso. Hacia el final de la civilización jonia se manifestó un renacimiento religioso que trató de proporcionar elementos religiosos auténticos, tales como no los habían aportado ni la mitología olímpica ni la cosmología milesia. Igual que en el Imperio romano, en su sociedad decadente, que había perdido su prístino vigor y su lozanía, vemos un doble movimiento, hacia el escepticismo por una parte y hacia las «religiones mistéricas» por otra, así también, al declinar la civilización jonia, rica y comercial, hallamos idénticas tendencias. La sociedad pitagórica representa el espíritu de este renacer religioso, que ella combinó con un espíritu científico muy marcado, lo cual justifica la inclusión de Pitágoras en una historia de la filosofía. Hay ciertamente un terreno común entre el orfismo y el pitagorismo, aunque no es fácil, ni mucho menos, determinar con precisión las relaciones entre ambos, ni el grado de influencia que las doctrinas órficas pudieran ejercer sobre los pitagóricos. En el orfismo encontramos, sin duda, una organización comunitaria, en la que los individuos se vinculan, por medio de la iniciación y la fidelidad, a un género de vida en común, y hallamos también la doctrina de la transmigración de las almas —doctrina relevante en las enseñanzas pitagóricas—; por lo tanto, es difícil pensar que no le hubiesen influido a Pitágoras las creencias y las prácticas órficas, aun cuando a Pitágoras se le haya de poner en conexión con Delos más bien que con la religión dionisíaca de Tracia[45].

Se ha sostenido la opinión de que las comunidades pitagóricas eran comunidades políticas, punto de vista que no se puede mantener, por lo menos en el sentido de que

fuesen unas comunidades esencialmente políticas, pues ciertamente no lo fueron.

Pitágoras, verdad es, tuvo que abandonar Crotona y marchar a Metaponto a instancias de Cilón; pero parece que esto puede explicarse sin necesidad de suponer que Pitágoras actuase de un modo específicamente político a favor de algún partido determinado. Los pitagóricos, no obstante, llegaron a controlar en lo político Crotona y otras ciudades de la Magna Grecia, y Polibio refiere que sus «logias» fueron incendiadas y ellos mismos perseguidos, quizás alrededor de los años 440-430 a. J. C. [46], aunque esto no significa necesariamente que fueran una sociedad, en esencia, política más que religiosa: Calvino gobernó a Ginebra y, sin embargo, no fue ante todo político. El Prof. Stace comenta: «Cuando al ciudadano corriente de Crotona se le dijo que no comiese habas y que en ninguna circunstancia podría comerse a su perro, esto fue demasiado»[47] (aunque, a decir verdad, no es seguro que Pitágoras prohibiese las habas, ni tampoco toda carne, como artículos comestibles. Aristóxeno afirma precisamente lo contrario respecto a las habas[48]. Burnet, que se inclina a aceptar como pitagóricas tales prohibiciones, admite, empero, la posibilidad de que Aristóxeno esté en lo cierto acerca del tabú concerniente a las habas)[49]. La asociación renació al cabo de algunos años y prosiguió sus actividades en Italia, sobre todo en Tarento, donde durante la mitad del siglo IV a. J. C. Arquitas se ganó una gran reputación. Filolao y Eurito trabajaron también en aquella ciudad.

Por lo que respecta a las ideas y a las prácticas ascético-religiosas de los pitagóricos, centráronse en la noción de la pureza y en las observancias purificatorias; la doctrina de la transmigración de las almas llevaba naturalmente a promover su cultivo. La práctica del silencio, la influencia de la música y el estudio de las matemáticas se consideraban valiosas ayudas para la formación del alma. Sin embargo, varias de estas prácticas tuvieron un carácter meramente externo. Si es que Pitágoras prohibió en verdad comer carne, tal prohibición se debería probablemente a la doctrina de la metempsicosis, o estaría, por lo menos, en conexión con ella; pero semejantes regulaciones únicamente externas, tales como las que Diógenes Laercio asegura que estaban en vigor entre los miembros de la Escuela, por mucho que se fuerce la imaginación no pueden considerarse doctrinas filosóficas. Por ejemplo: abstenerse de habas, no andar por la calle principal, no permanecer de pie sobre los recortes de las propias uñas, deshacer la marca dejada por la olla entre las cenizas, no sentarse sobre el *quénice* (medida para granos), etcétera. De haberse limitado a esto el contenido de las doctrinas pitagóricas, serían interesantes para el historiador de la religión, pero apenas merecerían seria atención por parte del historiador de la filosofía. Lo que ocurre es que aquellas reglas de observancia externa de ningún modo son todo cuanto los pitagóricos profesaban.

(En un rápido examen de las teorías pitagóricas no podemos discutir cuáles de entre ellas se deberían al mismo Pitágoras y cuáles a miembros más tardíos de su

escuela, por ejemplo a Filolao. Aristóteles, en la *Metafísica*, habla de «los pitagóricos» más que de Pitágoras mismo. Así que, cuando dice «Pitágoras sostiene…», no se ha de entender que se refiera, necesariamente, al fundador de la escuela en persona.)

En su *Vida de Pitágoras*, Diógenes Laercio nos habla de un poema de Jenófanes, en el que éste refiere que Pitágoras, habiendo visto a alguien golpear a un perro le dijo que no siguiera haciéndolo, porque en los gemidos del animal había reconocido la voz de un amigo. Sea cierta o no esta historia, se puede admitir que Pitágoras aceptó la doctrina de la metempsicosis. El renacimiento religioso había devuelto a la vida la vieja idea del poder del alma y de que su vigor perdura tras la muerte, en contraste con la concepción homérica de las sombras de los difuntos como incapaces de articular palabras. En una doctrina tal cual es la de la transmigración de las almas, no cuenta o no se considera vinculada al alma del hombre la conciencia de la identidad personal, pues, como dice Julius Stenzel: «… el alma pasa de una a otra condición del yo, o, lo que es lo mismo, de un cuerpo a otro; la conciencia de que el cuerpo pertenece al yo fue siempre connatural al instinto filosófico de los griegos»[50]. La teoría según la cual el alma es la armonía del cuerpo, teoría que expone Simias en el *Fedón* de Platón, y que éste refuta, difícilmente se habría compaginado con la doctrina pitagórica del alma inmortal y sometida a la transmigración; así que es por lo menos inseguro atribuir tal parecer a los pitagóricos (como lo hace Macrobio, refiriéndolo expresamente a Pitágoras y a Filolao)[51]. Mas no está fuera del caso, según indica Praechter, preguntarse si la afirmación de que el alma es la armonía del cuerpo, o sencillamente una armonía, se podrá interpretar como si quisiera decir que el alma es el principio del orden y de la vida en el cuerpo. Esto no comprometería necesariamente la inmortalidad del alma[52].

(El parecido entre varios puntos importantes del orfismo y del pitagorismo acaso se deba a algún influjo de aquél sobre éste; pero es muy difícil determinar si se dio en realidad una influencia directa y, si es que la hubo, hasta qué punto influyó. El orfismo estaba en conexión con el culto de Dionisio, culto que pasó a Grecia procedente de la Tracia o la Escitia y era ajeno al espíritu del culto olímpico, aunque su carácter «entusiasmador» y «extático» halló eco en el alma griega. Pero no es lo «entusiástico» de la religión dionisíaca lo que vincula al orfismo con el pitagorismo, sino, más bien, el que los iniciados órficos [quienes —adviértase— estaban organizados en comunidades], eran instruidos en la doctrina de la transmigración de las almas, de tal modo que, para ellos, lo importante del hombre era el alma y no el cuerpo que la aprisiona: en efecto, el alma era el hombre «real», no una simple sombra o imagen del cuerpo, tal como aparece en Homero. De aquí la importancia de ejercitar el alma y de purificarla, ascesis que incluía preceptos tales como el de la abstención de carnes. El orfismo fue, en verdad, una religión más que una filosofía,

aunque tendió hacia el panteísmo, como puede verse por el célebre fragmento: Ζεύς κεφαλή, Ζεύς μέσσα, Διός δ᾽ἐκ πάντα τέτυκται;[53] pero, en la medida en que se le puede llamar una filosofía, era un modo de vida y no pura especulación cosmológica, y, en este aspecto, el pitagorismo fue, ciertamente, heredero del espíritu órfico.)

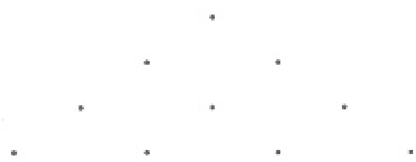
Pasemos ahora al arduo tema de la filosofía pitagórica matemático-metafísica. Nos dice Aristóteles en la *Metafísica* que «los pitagóricos, como se les llama, se dedicaron a las matemáticas, fueron los primeros que hicieron progresar este estudio y, habiéndose formado en él, pensaron que sus principios eran los de todas las cosas…»[54] Tenían el entusiasmo propio de los primeros estudiosos de una ciencia en pleno progreso, y les cautivó la importancia del número en el cosmos: todas las cosas son numerables, y muchas las podemos expresar numéricamente. Así, la relación entre dos cosas relacionadas se puede expresar por una proporción numérica; el orden existente en una cantidad de sujetos ordenados se puede expresar mediante números; y así sucesivamente. Pero lo que parece que les impresionó más que nada fue el descubrir que los intervalos musicales que hay entre las notas de la lira pueden expresarse numéricamente. Cabe decir que la altura de un sonido depende del número, en cuanto que depende de las longitudes de las cuerdas, y es posible representar los intervalos de la escala con razones u numéricas[55]. Pues bien, lo mismo que la armonía musical depende del número, se puede pensar que la armonía del universo depende también del número. Los cosmólogos milesios hablaban de un conflicto universal de los elementos contrapuestos, y los pitagóricos, gracias a sus investigaciones en el campo de la música, tal vez pensasen solucionar el problema del «conflicto» recurriendo al concepto de número. Según Aristóteles, «como vieron que los atributos y las relaciones de las escalas musicales se podían expresar en números, desde entonces todas las demás cosas les parecieron modeladas en toda su naturaleza según los números, y juzgaron que los números eran lo primero en el conjunto de la naturaleza y que el cielo entero era una escala musical y un número»[56].

Anaximandro había hecho derivar todo de lo Ilimitado o Indeterminado. Pitágoras combinó esta noción con la de límite, τό πέρας, que da forma a lo Ilimitado. Ejemplificase esto con la música (y también con la salud, en la que el límite es la «templanza», cuyo resultado es una sana armonía): la proporción y la armonía de los sones musicales son expresables aritméticamente. Transfiriendo estas observaciones al mundo en general, los pitagóricos hablaron de la armonía cósmica. Y, no contentos con recalcar la importancia de los números en el universo, fueron más lejos y declararon que las cosas *son* números.

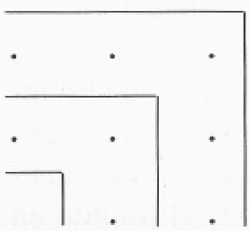
Evidentemente, tal doctrina no es de fácil comprensión. Se hace duro decir que todas las cosas son números. ¿Qué entendían por ello los pitagóricos? En primer lugar, ¿qué entendían por números o qué es lo que pensaban acerca de los números? He aquí una pregunta que tiene su importancia, pues el responder a ella supone

indicar que había alguna razón para que los pitagóricos dijesen que las cosas son números. Ahora bien, Aristóteles nos informa de que «(los pitagóricos) sostenían que los elementos del número son lo par y lo impar, y que, de estos elementos, el primero es ilimitado y el segundo limitado; la unidad, el uno, procede de ambos (pues es a la vez par e impar), y el número procede del uno; y el cielo todo, como se ha dicho, es números»[57]. Sea cual fuere el período concreto del desarrollo del pitagorismo al que Aristóteles se esté refiriendo y la interpretación precisa que deba hacerse de sus referencias a lo par y lo impar, parece cosa clara que los pitagóricos consideraron los números espacialmente. La unidad es el punto, el dos la línea, el tres la superficie, el cuatro el volumen[58].

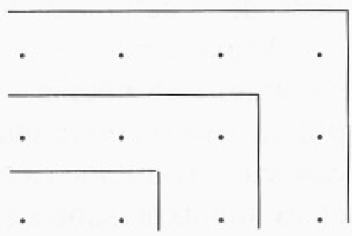
Decir, pues, que todas las cosas son números significaría que «todos los cuerpos constan de puntos o unidades en el espacio, los cuales, cuando se los toma en conjunto, constituyen un número»[59]. Que los pitagóricos consideraban así los números indícalo la tetraktys, figura que tenían por sagrada:



Esta figura muestra que el 10 resulta de sumar: 1 + 2 + 3 + 4, o sea, que es la suma de los cuatro primeros números enteros. Nos dice Aristóteles que Eurito solía representar los números con piedrecillas, y, por este procedimiento, obtenemos los números «cuadrados» y los números «rectangulares»[60]. En efecto, si partiendo de la unidad le vamos añadiendo sucesivamente los números impares conforme al *gnomon*, obtenemos los «números cuadrados»:



Mientras que, si partimos del dos y le vamos añadiendo igualmente los números pares, obtenemos los «números rectángulos»:



Esta costumbre de representar los números o relacionarlos con la geometría facilita, desde luego, la comprensión de por qué los pitagóricos consideraban las cosas como números y no sólo como numerables: transferían sus concepciones matemáticas al orden de la realidad material. Así, «por la yuxtaposición de unos cuantos puntos engendrase la línea, no sólo en la imaginación del científico matemático, sino también en la realidad externa; del mismo modo, la superficie es

engendrada por la yuxtaposición de varias líneas, y, finalmente, el cuerpo por la combinación de varias superficies. Puntos, líneas y superficies son, por lo tanto, las unidades reales que componen todos los cuerpos de la naturaleza, y, en este sentido, todos los cuerpos deben ser considerados como números. En definitiva, cada cuerpo material es una expresión del número cuatro (τετρακτύς), puesto que resulta, como un cuarto término, de tres clases de elementos constitutivos (puntos, líneas y superficies)»[61]. Pero hasta qué punto la identificación de las cosas con los números haya de atribuirse a la costumbre de representar los números mediante figuras geométricas, o bien a una extensión del descubrimiento de que los sonidos musicales son reducibles a números, resulta sumamente difícil decirlo. Burnet opina que la original identificación de las cosas con los números se debió a la segunda de las causas indicadas y no a que se identificasen los números con sus representaciones geométricas[62]. Sin embargo, si se consideran los objetos —según evidentemente los consideraban los pitagóricos— como sumas de puntos materiales, cuantitativos, y si, a la vez, se ven los números geométricamente como sumas de puntos, es fácil comprender cómo pudo darse el paso siguiente, el de identificar los objetos con los números[63].

Aristóteles, en el pasaje citado más arriba, dice que los pitagóricos sostenían que «los elementos del número son lo par y lo impar, y que, de éstos, el primero es ilimitado y el segundo limitado». ¿De qué modo se introducen en escena lo limitado y lo ilimitado? Para los pitagóricos, el cosmos limitado, o mundo, está rodeado por el inmenso o ilimitado cosmos (el aire), y aquél lo «inhala». Los objetos del cosmos limitado no son, pues, pura limitación, sino que tienen mezcla de lo ilimitado. Ahora bien, los pitagóricos, al considerar geométricamente los números, los concebían también como productos de lo limitado y lo ilimitado (por estar compuestos de lo par y lo impar). También desde este punto de vista hay sólo un paso que dar, y fácil, para llegar a la identificación de las cosas con los números, identificándose el par con lo ilimitado y el impar con lo limitado. Una explicación complementaria puede verse en el hecho de que los *gnomones* [o cuadrantes] impares (véanse las figuras) conservan su forma cuadrada fija (limitada), mientras que los *gnomones* pares presentan una forma rectangular siempre cambiante (ilimitada)[64].

Cuando se trató de asignar un número determinado a cada cosa concreta, quedó campo abierto para toda suerte de fantásticas arbitrariedades. Por ejemplo, aunque seamos capaces de conjeturar poco más o menos por qué había de decirse que la justicia es el número cuatro, no se comprende fácilmente por qué καιρός [la salud] tuviese que ser el siete, o el principio vital el seis. El cinco se adjudicó al matrimonio, porque 5 es la suma de 3 —el primer número impar, masculino—, y 2 —el primer par femenino—. No obstante, a pesar de todas estas fantasías, los pitagóricos contribuyeron positivamente al desarrollo de las matemáticas. Un conocimiento

práctico, geométrico, del teorema de Pitágoras aparece ya en los cálculos de los sumerios. Pero fueron los pitagóricos quienes, según lo hizo notar Proclo[65], rebasaron los simples cálculos aritméticos y geométricos y supieron integrarlos en un sistema deductivo, por más que, al principio, era, como no podía menos de ser, elemental. «Resumiendo la geometría pitagórica, abarcaría el conjunto de los libros I, II, IV, VI (y probablemente el III) de Euclides, con la particularidad de que la teoría pitagórica de la proporción fue incompleta, puesto que no se aplicaba a las magnitudes inconmensurables.[66]» La teoría que solucionó este último punto se inventó en la Academia, bajo la dirección de Eudoxo.

Para los pitagóricos, no sólo la tierra era esférica[67], sino que no ocupaba el centro del universo. La tierra y los planetas giraban —a la vez que el sol— en torno al fuego central o «corazón del Cosmos» (identificado con el número Uno). El mundo aspira el aire de la masa sin límites que lo envuelve, y se habla del aire como de lo Ilimitado. Vemos aquí la influencia de Anaxímenes. (Según Aristóteles —*De Caelo* 293 a, 25- 27— los pitagóricos no negaban el geocentrismo para explicar los fenómenos, sino por arbitrarias razones de su magín.)

Los pitagóricos nos interesan, no solamente por sus investigaciones sobre música y matemáticas, ni sólo por su carácter de sociedad religiosa o porque con su doctrina de la transmigración de las almas y su metafísica matemática —al menos en cuanto no «materializaron» los números—[68] tendían a liberarse del materialismo de facto que caracterizó a los cosmólogos de Mileto, sino también por su influencia sobre Platón, quien sin duda alguna fue influido por la manera como concebían ellos el alma y su destino (y de ellos tomó, probablemente, la doctrina de la naturaleza tripartita del alma). A los pitagóricos les impresionó mucho la importancia del alma y su inclinación al bien, y ésta fue una de las más caras convicciones de Platón, a la que se aferró durante toda su vida. Platón fue muy influido también por las especulaciones matemáticas de los pitagóricos, aunque en este aspecto no es fácil determinar con exactitud hasta qué punto les fue deudor. Y el decir de los pitagóricos que ejercieron una de las influencias más determinantes en la formación del pensamiento de Platón es rendirles no escaso tributo.

Capítulo V
El mensaje de heráclito

Heráclito, noble de la ciudad de Éfeso, «floreció», según Diógenes, por los años de la 69 º Olimpíada, es decir, hacia 504-501 a. J. C.; sus fechas no pueden determinarse con exactitud. En su familia era hereditario el cargo de *Basileus*, pero Heráclito se lo cedió a su hermano. Era —colegimos— hombre de temperamento melancólico, que gustaba de vivir apartado y solitario, y expresó su desprecio hacia la grey del vulgo y también hacia los personajes eminentes del pretérito. «Los efesios —llegó a decir de sus propios paisanos— harían bien en ahorcarse todos los que son ya adultos y dejar la ciudad a los muchachos que aún no tienen bozo; pues expulsaron a Hermodoro, el mejor de entre ellos, diciendo: "Ninguno de nosotros ha de ser mejor que los demás; si alguien lo es, [váyase] a otro sitio y con otros."»[69] Asimismo, comenta: «En Priene vivió Bías, hijo de Teutamas, mayor por su importancia que el resto.» (Y afirmaba: «Los más [son] malos».)[70]

Heráclito manifiesta su opinión respecto a Homero en esta frase: «Homero merece ser expulsado de las listas [de los certámenes] y azotado, lo mismo que Arquíloco.» Parecidamente, observaba: «El aprender muchas cosas no da entendimiento; si lo diese, se lo habría enseñado a tener a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo.» En lo tocante a Pitágoras, opina que «se dio a practicar investigaciones científicas más que ningún otro hombre, y habiendo hecho una selección entre las cosas que había escritas, quiso hacer pasar por sabiduría propia lo que no era sino erudición y arte de engañar»[71].

Muchas de las sentencias de Heráclito son agrias e hirientes, aunque no dejan de tener, a veces, matices humorísticos. Por ejemplo: «Los médicos que sajan, queman, pinchan y torturan al enfermo, piden por ello un salario que no se merecen»; «El hombre es llamado niño por Dios, lo mismo que lo es el niño por el hombre»; «Los asnos prefieren la paja al oro»; «El carácter del hombre es su hado»[72]. En cuanto a la actitud de Heráclito para con la religión, tenía poco respeto a los misterios, y declara, inclusive, que «los misterios que entre los hombres se practican son misterios profanos»[73]. Más aún, su actitud respecto a Dios era, en definitiva, panteística, a pesar del lenguaje religioso que empleaba.

El estilo de Heráclito parece haber sido un tanto oscuro, lo que en tiempos posteriores le granjeó el apodo de ό σκοτεινός. Esta manera de proceder no debió de ser del todo inintencionada; al menos, entre los fragmentos se hallan sentencias que dicen cosas así: «La naturaleza gusta de ocultarse»; «El señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni esconde nada de lo que quiere significar, sino sólo lo indica por señas». Y, de su propio mensaje a la humanidad, asegura que: «Los hombres son tan incapaces de entenderlo cuando lo han oído por primera vez, como antes de haberlo

oído siquiera.»[74] Burnet hace notar que Píndaro y Esquilo tienen el mismo tono profético, y lo atribuye, en parte, al contemporáneo renacimiento religioso[75].

A Heráclito le conocen muchos por la famosa expresión que se le ha atribuido, aunque, según parece, no es suya: «Todo fluye: πάνπα ῥεῖ.» Esto, en resumidas cuentas, es lo que de él sabe mucha gente. Pero tal afirmación no constituye, por así decirlo, el núcleo de su pensamiento filosófico, aunque sí sea, verdaderamente, un aspecto importante de su doctrina: ¿Acaso no dijo aquello de que «es imposible meterse dos veces en el mismo río, pues quienes se meten sumérgense en aguas siempre distintas»?[76] Platón observa, además, que «Heráclito dice en alguna parte que todo pasa y nada permanece; y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que no se puede entrar dos veces en el mismo río»[77]. Y Aristóteles describe la doctrina de Heráclito como la afirmación de que «Todas las cosas están en movimiento, nada está fijo»[78]. En este aspecto, Heráclito es un Pirandello del mundo antiguo, proclamando que no hay ninguna cosa estable, que nada permanece, dando por averiguada la irrealidad de lo «real».

Sería, no obstante, un error suponer que Heráclito pretendiese enseñar que el continuo cambio es la nada, pues esto lo contradice todo el resto de su filosofía[79]. Ni la proclamación del cambiar es tampoco el rasgo más importante y significativo de su pensamiento. Heráclito insiste en su «Palabra» [*Logos*], o sea, en su especial mensaje a la humanidad, y no es creíble que se hubiese sentido con derecho a hacerlo así si tal mensaje se redujera a la obvia verdad de que las cosas cambian incesantemente, verdad que ya habían considerado los otros filósofos jonios y que apenas parecería novedosa. No, la contribución original de Heráclito a la filosofía ha de buscarse en otra parte: consiste en su concepción de la unidad en la diversidad, de la diferencia en la unidad. Como ya hemos visto, en la filosofía de Anaximandro los opuestos aparecen invadiéndose unos a otros sus terrenos, sus competencias, y, después, pagando cuando les llega el turno una multa o compensación por tal acto de injusticia. Anaximandro considera la guerra de los opuestos como algo desordenado, algo que no debería tener lugar, algo que mancha la pureza del Uno. Heráclito, en cambio, no adopta este punto de vista. Para él, la lucha de los contrarios entre sí, lejos de ser una tacha en la unidad del Uno, le es esencial al ser mismo del Uno. En efecto, el Uno solamente puede existir en la tensión de los contrarios: esta tensión es esencial para la unidad del Uno.

La realidad es una según Heráclito, como lo patentiza bastante su dicho: «Es de sabios prestar oídos no a mí, sino a mi Palabra, y reconocer que todas las cosas son una.»[80] Por otro lado, que el conflicto entre los contrarios es esencial para la existencia del Uno queda claro también por frases como «Conviene saber qué la guerra es común a todas las cosas y lucha es la justicia, y que todo se engendra y muere mediante lucha»[81], y Homero se equivocaba al decir «¡Ojalá se extinguiese la

discordia entre los dioses y los hombres!»: no veía que estaba pidiendo la destrucción del universo, puesto que, si su deseo fuese atendido, todas las cosas perecerían[82]. Heráclito dice, además, positivamente: «Los hombres no comprenden que lo diferente concierta consigo mismo y que entre los contrarios hay una armonía recíproca, como la del arco y la lira.»[83]

Para Heráclito, pues, la realidad es una; pero, al mismo tiempo, es múltiple, y esto no de un modo meramente accidental, sino esencialmente. Para que exista el Uno, es esencial que sea a la vez uno y múltiple, identidad en la diferencia. La atribución hecha por Hegel de la filosofía de Heráclito a la categoría del devenir está basada, por consiguiente, en una interpretación errónea, lo mismo que se engaña al considerar a Parménides anterior a Heráclito, pues Parménides, además de contemporáneo de Heráclito, fue crítico suyo, y, por ende, hubo de escribir después que él[84]. La filosofía de Heráclito corresponde mucho más a la idea del universal concreto, del Uno existente en lo múltiple, Identidad en la diferencia.

Mas, ¿qué quiere decir esto del Uno en lo múltiple? Para Heráclito, igual que para los estoicos del último período —quienes tomaron de él tal concepción—, la esencia de todas las cosas es el fuego. A primera vista, quizá parezca que Heráclito se dedicase a hacer meras variaciones sobre el viejo tema jonio, algo así como si, porque Tales identificó la realidad con el agua y Anaxímenes con el aire, Heráclito, sólo por distinguirse de sus predecesores, hubiese optado por el fuego. Claro está que pudo haberle influido un tanto el deseo de afirmar otro *Urstoff* distinto, pero en su elección del fuego había algo más que semejante afán: tenía una razón positiva y muy buena para fijarse en el fuego, un motivo muy relacionado con el pensamiento central de su filosofía.

La experiencia sensible nos enseña que el fuego vive alimentándose de una materia heterogénea a la que consume y transforma en sí. Brota, por así decirlo, de multitud de objetos, que va transformando en sí, y sin esta provisión de materia se muere, deja de arder. La existencia misma del fuego depende de esta «lucha», de esta «tensión». Tenemos aquí, seguramente, un símbolo sensible de una noción genuinamente filosófica, pero está claro que este simbolismo se vincula con tal noción de una manera mucho más intrínseca que lo que sucedía con el agua y con el aire. La elección del fuego por Heráclito como naturaleza esencial de la realidad no se debió simplemente a un capricho, ni tampoco al interés por distinguirse de sus predecesores, sino que le fue sugerida por su idea filosófica esencial. «El fuego —dice— es falta y exceso», o sea, en otras palabras, es todas las cosas que existen, pero es esas cosas en una constante tensión de combate, de consunción, de inflamamiento y de extinción[85]. En el proceso del fuego distinguía Heráclito dos caminos: el camino ascendente y el descendente.

«Decía que el cambio sigue dos vías, una hacia abajo y hacia arriba la otra, y que

en virtud de este cambio es como se hace el cosmos. El fuego, al condensarse, se humedece, y, comprimido, se convierte en agua; el agua, al congelarse, se transforma en tierra. Y a esto lo llama él la vía hacia abajo. Viceversa, la tierra se licua y de ella sale el agua, y del agua todo lo demás, pues él lo atribuye casi todo a la evaporación del mar. Y ésta es la vía hacia arriba.»[86]

Sin embargo, si se mantiene que todas las cosas son fuego y que están, por lo tanto, en continuo fluir, es evidente que se ha de explicar de algún modo lo que, por lo menos, parece ser la estable naturaleza de las cosas en el mundo. Heráclito da su explicación en términos de medida: el mundo es «un eterno, fuego viviente, que se enciende y se extingue conforme a medida»[87]. De modo que, si el fuego se alimenta de las cosas, transformándolas en sí al abrasarlas, les da también tanto como de ellas toma. «Todas las cosas se transforman en fuego y el fuego en todas las cosas, lo mismo que se cambia el oro por las mercancías y las mercancías por el oro.»[88] Así, mientras la sustancia de cada clase de materia está siempre cambiando, la cantidad total de esas especies de materia permanece la misma.

Pero lo que Heráclito trata de explicar no es solamente la relativa estabilidad de las cosas, sino también la variable preponderancia de una clase de materia sobre las otras, como se ve en el día y la noche, el verano y el invierno… Sabemos, por Diógenes, que Heráclito achacaba la preponderancia de los diferentes elementos a las «distintas exhalaciones». Así, «la exhalación brillante, cuando se inflama en el círculo del sol, produce el día, y la preponderancia de la exhalación opuesta produce la noche. El aumento de calor procedente de la exhalación brillante origina el verano, y la preponderancia de la humedad proveniente de la exhalación sombría da origen al invierno»[89].

Hay en el universo, como hemos visto, un incesante combate, y hay también una estabilidad relativa de las cosas, debida a las diferentes proporciones del fuego, que se inflama o se extingue según medidas más o menos iguales. Y estas proporciones, junto con el equilibrio de los dos caminos, descendente y ascendente, constituyen lo que llama Heráclito la «oculta armonía del Cosmos», armonía que asegura ser «mejor que la armonía manifiesta»[90]. «Los hombres —dice Heráclito en un fragmento que ya hemos citado— no comprenden cómo lo que es diverso concierta consigo mismo. Hay una armonización de las tensiones opuestas, semejante a la que se da entre el arco y la lira.»[91] En suma, el Uno es sus diferencias, y las diferencias son ellas mismas el Uno, son diferentes aspectos del Uno. Ninguno de estos aspectos, ni el camino hacia arriba y el camino hacia abajo, pueden cesar: si cesaran, dejaría de existir el Uno. Esta inseparabilidad de los opuestos, el carácter esencial de los diferentes momentos del Uno, aparece en frases tales como: «La vía ascendente y la vía descendente son idénticas» y «Para las almas es muerte hacerse agua; para el agua es muerte hacerse tierra. No obstante, de la tierra nace el agua y del agua el alma»[92].

Esto conduce, naturalmente, a cierto relativismo, como el que se patentiza en las afirmaciones de que «El bien y el mal son una misma cosa»; «El agua del mar es la más pura y la más impura: los peces pueden beberla y para ellos es buena, mientras que para los hombres es impotable y funesta»; «El puerco se lava en el fango, y las aves domésticas en el polvo del corral»[93]. No obstante, en el Uno se concilian todas las tensiones, se armonizan todas las diferencias: «Para Dios, todas las cosas son bellas, buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran buenas algunas de esas cosas y otras malas»[94]. Es ésta, de seguro, la conclusión a que llega inevitablemente una filosofía panteística: a la de que todo está justificado *sub specie æternitatis*.

Heráclito habla del Uno llamándolo Dios y sabio: «El sabio es únicamente uno. Quiérase o no, ha de llamársele Zeus.»[95] Dios es la Razón (Λόγος) universal, la universal ley inmanente a todas las cosas, que sujeta a todos los seres a una unidad y determina el constante cambio del universo. La razón del hombre es un momento de esta Razón universal, o una como contracción y canalización de ella, y el hombre debe esforzarse, por tanto, para conseguir el punto de vista razonable y vivir conforme a razón, realizando la unidad de todas las cosas y el reinado de la ley inalterable, dándose por contento con el necesario proceso del universo y no rebelándose contra él, por cuanto este proceso es expresión del Logos omnicomprensivo, de la Ley que todo lo ordena. La razón y la conciencia del hombre —el elemento ígneo— es lo que en él vale: cuando el fuego puro abandona el cuerpo, el agua y la tierra restantes carecen de valor; este pensamiento lo expresa Heráclito diciendo que «Los cadáveres son más para que se los arroje que el estiércol»[96]. Interesa, pues, al hombre conservar su alma en un estado lo más seco posible: «Lo seco es lo más sabio y lo mejor.»[97] A las almas tal vez les agrade humedecerse, pero, así y todo, «para el alma es muerte convertirse en agua»[98]. Las almas han de luchar para elevarse, por encima de los mundos particulares del «sueño», al mundo común de la «vigilancia», esto es, al mundo común del pensamiento y de la razón. Tal pensamiento es, naturalmente, el Logos de Heráclito, su «palabra». Hay, por lo tanto, en el universo, una Ley, una Razón inmanente, de la que serían encarnaciones las leyes humanas, aunque sólo puedan ser, a lo sumo, imperfectas y relativas encarnaciones de aquélla. Con su insistencia en la Ley universal y en la participación del hombre en la Razón, Heráclito contribuyó a allanar el camino hacia los ideales universalistas del estoicismo.

Esta concepción de la Razón universal, ordenadora de todo, aparece en el sistema de los estoicos, que tomaron de Heráclito su cosmología. Pero no tenemos derecho a suponer que Heráclito considerase el Uno o el fuego como un Dios *personal* más que Tales o Anaxímenes lo consideraran respecto del agua o del aire: Heráclito era panteísta, lo mismo que lo fueron, en tiempos posteriores, los estoicos. Sin embargo, no puede negarse que el concebir a Dios como Principio inmanente y ordenador de

todas las cosas, junto con la actitud moral de aceptar los sucesos como expresión de la Ley divina, tienden a crear una actitud psicológica distinta de la que parece exigir lógicamente la identificación teórica de Dios con la unidad del Cosmos. La discrepancia entre la actitud psicológica y las estrictas exigencias de la teoría se patentizó palmariamente en la escuela estoica, cuyos miembros tantas veces manifestaron una actitud mental y emplearon un lenguaje que sugerían una concepción de la divinidad más bien teística, y no la concepción panteísta que lógicamente se podría esperar de su sistema cosmológico. Esta contradicción se agravó entre los últimos estoicos, sobre todo por su creciente interés en las cuestiones éticas.

¿Enseñó Heráclito la doctrina de una conflagración universal que acontecería periódicamente? Como es cierto que los estoicos sostuvieron esta tesis, y habían tomado cosas de Heráclito, también se ha atribuido a éste la doctrina de la conflagración periódica y universal; pero, por las razones que siguen, no parece posible aceptar dicha atribución: En primer lugar, Heráclito, según hemos visto, insistió en que la tensión o el conflicto entre los opuestos es esencial para la existencia misma del Uno. Ahora bien, si todas las cosas hubieran de resolverse periódicamente en puro fuego, es lógica consecuencia que hasta el fuego mismo dejaría de existir. En segundo lugar, ¿no dice Heráclito expresamente que «el sol no se saldrá de sus medidas, pues, si lo hiciese, las Erinias, servidoras de la justicia, le cogerán en falta»[99], y que «este mundo… siempre fue, es y será eterno fuego viviente, que se enciende conforme a medida y se extingue conforme a medida»? En tercer lugar, Platón enfrenta sobre este particular a Heráclito y a Empédocles, basándose en que, según Heráclito, el Uno es siempre múltiple, y, en cambio, según Empédocles, el Uno es uno y muchos alternativamente[100]. Cuando Zeller dice: «Hay una contradicción que ni él [Heráclito] ni tampoco, probablemente, Platón ha advertido», está haciendo una suposición gratuita. Claro que, si fuese evidente que Heráclito enseñó en realidad la doctrina de una general conflagración periódica, entonces sí que tendríamos que concluir que la contradicción implícita no la vieron ni el mismo Heráclito ni Platón; pero, como lo que la evidencia patentiza más bien es que Heráclito nunca sostuvo tal doctrina, no es razonable atribuir a Platón un descuido en esta materia. Por lo demás, parece que fueron los estoicos los primeros en afirmar que Heráclito había sostenido la tesis de una conflagración universal[101]; y aun los mismos estoicos estuvieron divididos a este respecto. ¿No hace decir Plutarco a uno de sus personajes: «Veo extenderse la conflagración estoica por los poemas de Hesíodo, lo mismo que por los escritos de Heráclito y los versos de Orfeo»?[102]

Y ¿qué diremos de la doctrina de Heráclito sobre la noción de la unidad en la diferencia? Que hay una multiplicidad, una pluralidad, está bastante claro. Pero, a la

vez, nuestra mente se esfuerza sin cesar por concebir una unidad, un sistema, por obtener una visión comprensiva que abarque y vincule todas las cosas; y esta aspiración del entendimiento corresponde a una unidad real que hay en las cosas: las cosas son intrínseca y mutuamente dependientes. El hombre mismo, con su alma inmortal, depende del resto de la creación. Su cuerpo depende, en un sentido realísimo, de toda la historia del mundo ya pasado y del conjunto entero de la raza humana: depende del universo material para poder vivir la vida del cuerpo —necesita del aire, de los alimentos, de la bebida, de la luz del sol, etc.— y también para su vida intelectual, puesto que la sensación es el punto de partida del conocimiento. Depende asimismo, para su vida cultural, del pensamiento, la cultura, la civilización y el desarrollo del pasado. Pero, aunque el hombre acierta al buscar una unidad, se engañaría si la afirmase con menoscabo para la pluralidad. La unidad, la única unidad que hace al caso conseguir es una unidad en la diferencia, una identidad en la diversidad, o sea, una unidad no empobrecedora, sino llena de riqueza. Toda cosa material es una unidad en la diversidad (ya que consta de moléculas, átomos, electrones, etc.), y también lo es todo organismo vivo —Dios mismo, como sabemos por la Revelación, es Unidad en la distinción de las Personas divinas—. Y en Cristo hay unidad en la diversidad —unidad de Persona en diversidad de Naturalezas—. La unión que se logra en la visión beatífica es una unión en la distinción, de lo contrario perdería su riqueza (aparte, entiéndase bien, la imposibilidad de una «simple» unidad de identificación entre Dios y la creatura).

¿Podemos considerar el universo creado como una unidad? El universo no es, ciertamente, una sustancia: consta de una pluralidad de sustancias. Es, sin embargo, una totalidad en la idea que de él tenemos, y, si la ley de la conservación de la energía es válida, entonces, en cierto modo, es una totalidad física. Así, pues, hasta cierto punto, el universo puede ser considerado como una unidad en la diversidad; y hasta quizá podamos dar un paso más y sugerir, con Heráclito, que el conflicto entre los contrarios —el cambio— es necesario para que exista el universo material

En cuanto concierne a la materia inorgánica, el cambio —por lo menos en el sentido del movimiento local— está implícito en ella necesariamente, si han de aceptarse las teorías modernas sobre la composición de la materia, la teoría de la luz, etc.

Está claro, también, que si ha de haber una vida finita y condicionada materialmente, entonces el cambio es esencial. La vida de un organismo corpóreo tiene que ser sostenida por la respiración, la asimilación, etc., y todos estos procesos implican el cambio y, por ende, el «conflicto entre los contrarios». La conservación de la vida de las especies en el planeta implica la reproducción, y el nacimiento y la muerte bien pueden ser llamados «contrarios».

¿Sería posible un universo material en el que no hubiese conflicto ninguno entre

contrarios, ni el cambio más mínimo? Primeramente, en tal universo no habría lugar a la vida corpórea, pues ésta, según hemos visto, implica el cambio. Pero ¿sería posible un universo material en el que no hubiese vida, que fuese totalmente estático, totalmente falto de vida y movimiento? Si se considera la materia en términos de energía, resulta muy difícil concebir cómo sería posible semejante universo material puramente estático. Pero, prescindiendo de todas las teorías físicas y en el supuesto de que tal universo fuese físicamente posible, ¿podría serlo racionalmente? Al menos, nunca llegaríamos a descubrir qué posible función tendría un universo así sin vida, sin desarrollo, sin cambio, una especie de caos primitivo.

Parece, pues, que un universo pura y solamente material es inconcebible, no sólo *a posteriori*, sino también *a priori*. La idea de un universo material en el que haya vida orgánica lleva consigo la idea del cambio. Pero el cambio significa, por una parte, diversidad, pues ha de haber un *terminus a quo* y otro *terminus ad quem* de ese cambio, y, por otra parte, estabilidad, pues ha de ser *algo* lo que cambia. Y así tendremos identidad en la diversidad.

Concluimos, por tanto, que Heráclito de Éfeso concibió una genuina noción filosófica, aunque por un camino de simbolización sensible semejante al de sus predecesores jonios, y esta noción de lo Uno como esencialmente múltiple se discierne con claridad bajo todo lo sensible del símbolo. Heráclito no se elevó, ciertamente, a la concepción del pensamiento sustancial, a la νόησις νοήσεως de Aristóteles, ni explicó suficientemente el elemento de estabilidad en el universo, como Aristóteles trató de hacerlo; pero, según dice Hegel, «aunque desearíamos poder juzgar al destino tan justo que conservara siempre para la posteridad lo mejor, hemos de decir, al menos, que lo que de Heráclito ha llegado hasta nosotros es digno de tal conservación»[103].

Capítulo VI
El uno de parménides y de meliso

El supuesto fundador de la escuela eleática fue Jenófanes. Sin embargo, como no hay verdadera certeza de que hubiese estado nunca en Elea, al sur de Italia, no se le debe tener más que por un fundador tutelar o patrono de aquella escuela. Es fácil comprender por qué fue adoptado como tal entre quienes tan fuertemente se aferraron a la noción del Uno inmóvil, si consideramos algunas de las sentencias que se le atribuyen. Jenófanes combate el antropomorfismo de las divinidades griegas: «Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos, y con ellas pudiesen pintar y hacer figuras como los hombres, entonces los caballos dibujarían imágenes de los dioses semejantes a caballos, y los bueyes semejantes a bueyes, y formarían cuerpos parecidos a los que tienen cada uno de ellos.»[104] Y en su lugar afirma a «un solo Dios, mucho más grande que los dioses y que los hombres, no similar a los mortales ni en el cuerpo ni en el pensamiento», que «permanece siempre en el mismo sitio, sin moverse para nada, pues tampoco conviene con Él el andarse moviendo de un lado a otro»[105]. Aristóteles nos dice, en su Metafísica, que Jenófanes, «refiriéndose al mundo entero, sostuvo que el Uno era Dios»[106]. Lo más probable es, pues, que Jenófanes fuese monista y no monoteísta, y esta interpretación de su «teología», ciertamente se compadecería más con la actitud de los eleatas hacia él que no una interpretación teísta. Una teología genuinamente monoteísta podrá sernos a nosotros bastante familiar, pero en la Grecia de aquel entonces habría sido algo de excepción.

Con todo, opinara lo que opinase Jenófanes, el auténtico fundador de la escuela eleática desde un punto de vista histórico y filosófico fue, sin duda, Parménides, ciudadano de Elea. Había nacido, al parecer, a finales del siglo 6 a. J. C., puesto que hacia los años 451-449, cuando tenía ya unos 65 años, conversó en Atenas con el joven Sócrates. Dícese que redactó leyes para su ciudad natal, y Diógenes se vale de un juicio de Soción para afirmar que Parménides fue primero pitagórico, pero después abandonó aquella filosofía y sustentó la suya propia[107].

Parménides escribió en verso, y la mayoría de los fragmentos que de su obra poseemos fueron conservados por Simplicio en su comentario. Resumida, su doctrina quiere decir que el Ser, el Uno, *es*, y el devenir, el cambio, no pasa de mera ilusión. Porque si algo empieza a ser, una de dos: o procede del Ser, o procede del No-Ser. Si viene del primero, entonces ya *es*… y, en tal caso, no comienza entonces a ser; si viene de lo segundo, no es nada, puesto que de la nada no puede salir nada. El devenir es, por consiguiente, ilusorio. El Ser es simplemente, y es Uno, ya que la pluralidad también es ilusoria. Ahora bien, esta doctrina no es el tipo de teoría que se le ocurre en seguida a cualquier hombre de la calle, por lo que no ha de sorprender la insistencia con que recalca Parménides la radical distinción que hay entre el camino

de la verdad y el camino de la creencia o de la opinión. Es muy probable que el camino de la opinión, expuesto en la segunda parte del poema, representase la cosmología de los pitagóricos; y como la filosofía pitagórica difícilmente se le ocurriría al hombre que se deja guiar *sin más* por el conocimiento sensible, no cabe sostener que la distinción de Parménides entre los dos caminos tenga toda la generalidad formal de la distinción hecha ulteriormente por Platón entre la ciencia y la opinión, entre el pensamiento y la sensación. Tratase más bien del rechazo de una filosofía determinada para defender otra filosofía determinada. No obstante, es cierto que Parménides rechaza la filosofía pitagórica —y, de hecho, cualquier filosofía que concuerde con ella sobre este punto— por haber admitido los pitagóricos el cambio y el movimiento. Mas, el cambio y el movimiento son, con toda certeza, fenómenos que aparecen a los sentidos, de modo que, al rechazar el cambio y el movimiento, Parménides cierra el camino de las apariencias sensibles. Por lo tanto, no es inexacto decir que Parménides introduce la fundamental distinción entre la razón y la sensación, entre la verdad y la apariencia. Por descontado que también Tales reconocía ya hasta cierto punto esta distinción, pues su hipotética verdad de que todo es agua no es inmediatamente perceptible por los sentidos, ni mucho menos: precisa, para ser concebida, del ejercicio de la razón, que va más allá de lo aparencial. Asimismo, la «verdad» céntrica de Heráclito es una verdad de razón y excede con mucho el alcance de la opinión común de los hombres, que para todo confía en las apariencias sensibles. También es verdad que Heráclito llega, inclusive, a hacer explícita en parte esta distinción, porque ¿no distingue acaso entre el mero sentido común y su «mensaje»? Sin embargo, es Parménides quien primero insiste en tal distinción y la pone de relieve, y no es difícil comprender por qué lo hace, si examinamos las conclusiones a que había llegado. En la filosofía platónica vino a ser de capital importancia esta distinción, igual que tiene que serlo en todas las formas del idealismo.

Pero, aunque Parménides enuncia una distinción que había de convertirse en uno de los dogmas fundamentales del idealismo, hay que vencer la tentación de hablar de él como si él mismo hubiese sido idealista. Según veremos, hay una razón muy sólida para suponer que, a los ojos de Parménides, el Uno es sensible y material, por lo que hacer de nuestro filósofo un idealista objetivo a la manera de los del siglo 19 es incurrir en un anacronismo: de la alegación del cambio no se sigue que el Uno sea Idea. Puede muy bien invitársenos a seguir el camino del pensamiento, pero no queramos deducir de ello que Parménides considerase el Uno, al que llegamos por este camino, como siendo en realidad el Pensamiento mismo. De haber representado Parménides el Uno como el Pensamiento autosubsistente, Platón y Aristóteles no habrían dejado de dar cuenta de ello, y Sócrates no habría visto en Anaxágoras al primer gran filósofo por su concepción de la Inteligencia o *Nous*. Lo cierto parece ser

que, aunque Parménides afirma la distinción entre la razón y la sensación, no lo hace para establecer un sistema idealista, sino para establecer un sistema monista materialista, en el que el cambio y el movimiento son rechazados como ilusorios. Sólo la razón puede aprehender la realidad, pero esa realidad que la razón aprehende es material. Esto no es idealismo, sino materialismo.

Pasemos ahora a la doctrina de Parménides sobre la naturaleza del mundo. Su primera gran aserción es la de que «lo Ente es». Lo «Ente», a saber, la Realidad, el Ser, sea cual fuere su naturaleza, es, existe, y no puede no ser. Lo Ente es, y le es imposible no ser. Del Ser puede hablarse, al Ser puedo yo hacerlo objeto de mi pensamiento; pero el que yo pueda pensar y hablar del Ser es posible «porque lo mismo es poder ser pensado que poder ser». Mas si «lo Ente» *puede* ser, luego *es*. ¿Por qué? Porque si, pudiendo ser, sin embargo no fuese, entonces sería la nada. Ahora bien, la nada no puede ser objeto del habla ni del pensamiento, por cuanto hablar de nada es no hablar, y pensar en nada es no pensar en absoluto. Además, si «lo Ente» tan sólo *pudiese ser*, entonces, por paradoja, nunca podría llegar a ser, pues tendría que proceder de la nada, y de la nada no procede nada. Por lo tanto, el Ser, la Realidad, «lo Ente», no fue primero posible, es decir, nada, y después existente, sino que siempre ha existido; con más exactitud: «lo Ente es».

¿Por qué decimos que «con más exactitud, lo Ente es»? Por esta razón: si algo viene al ser, ha de provenir o del ser o del no-ser. Si decimos que proviene del ser, entonces no proviene en verdad, no se da un auténtico venir a ser, pues lo que del ser proviene ya es. Y si dijéramos que proviene del no-ser, entonces el no-ser habrá de ser ya algo, para que de ello pueda surgir el ser; mas aquí hay contradicción. Por consiguiente, el Ser, «lo Ente», no surge ni del ser ni del no-ser: nunca ha empezado a ser, sino que simplemente es. Y como este razonamiento es aplicable a todo ser, jamás empieza a ser o deviene cosa alguna. Pues si algo, aun lo más insignificante, cambiase alguna vez, se presentaría siempre la misma dificultad: ese algo, ¿proviene del ser o del no- ser? Si lo primero, ya sería, ya existiría; si lo segundo, incurriríamos en contradicción, puesto que el no-ser es la nada y no puede dar origen al ser. Por lo tanto, el cambio, el devenir, y el movimiento son imposibles. Y, según esto, «lo Ente es». «Uno solo es el camino que nos queda: el de decir que lo "Ente es". Y en este camino hay múltiples indicios de que lo que es es increado e indestructible, pues es completo, imperturbable e infinito.»[108]

¿Por qué dice Parménides que «lo Ente» es completo, o sea, una Realidad única a la que nada se puede añadir? Porque, si no fuese uno, si estuviese dividido, habría de estarlo por algo distinto de sí mismo; pero al Ser no puede dividirlo algo distinto de él, pues fuera del Ser no hay nada. Ni tampoco se le puede añadir cosa alguna, puesto que todo lo que se le añadiese sería ya ello mismo ser. De igual manera, es inmoble y continuo, pues cualquier cambio o movimiento, formas del devenir, han de excluirse.

Y ¿cuál es, según Parménides, la naturaleza de «lo Ente», del Ser? Su afirmación de que el Ser, el Uno, es finito, indica claramente que pensaba que el Ser es material. El infinito debió de significar para él «indeterminado», «indefinido», y el Ser, como Real que es, no puede ser indefinido o indeterminado, no puede cambiar, ni puede concebirse como algo que se expansiona dentro de un espacio vacío: ha de ser definido, determinado, completo. Es temporalmente infinito, o sea, sin principio ni fin, pero espacialmente finito. Aparte de esto, su realidad es homogénea en todas direcciones, y, por ende, es de forma esférica, «igualmente equilibrado desde el centro en todas direcciones: que no puede ser mayor ni menor en un sitio que en otro»[109]. Y ¿cómo podía pensar Parménides que el Ser era esférico, a no ser que lo concibiese como material? Al parecer, pues, Burnet acierta cuando dice a este propósito: «Parménides no es, como algunos han afirmado, "el padre del idealismo", sino que, al contrario, todo materialismo arraiga en su concepción de la realidad»[110]. Stace tiene que admitir que

«Parménides, Meliso y los eléatas en general consideraron el Ser, en cierto sentido, como material»; pero trata de hacer ver todavía que Parménides era idealista, en cuanto que sostuvo la «tesis cardinal del idealismo», la de «que la realidad absoluta, de la cual es el mundo una manifestación, consiste en el pensamiento, en ideas»[111]. Sin duda, es verdad que el Ser de Parménides sólo puede ser aprehendido por el pensamiento, lo mismo que la realidad de Tales o la de Anaxímenes; pero identificar el «ser pensado» con el «ser pensamiento» es, seguramente, confundir las cosas.

Así pues, el Parménides histórico parece que fue materialista y nada más. Sin embargo, esto no quita que en la filosofía de Parménides haya una contradicción sin resolver, como lo evidencia Stace[112]. Aunque materialista, su pensamiento contiene también los gérmenes del idealismo, o, al menos, se le puede tomar como *punto de partida* para el idealismo. Por un lado, Parménides afirmó la inmutabilidad del Ser, y, en la medida en que concibió el Ser como material, sostuvo que la materia era indestructible. Empédocles y Demócrito aceptaron esta tesis y se valieron de ella en su doctrina atomista. Pero mientras que Parménides se sentía obligado a rechazar el cambio y el devenir como ilusorios, adoptando así la posición diametralmente opuesta a la de Heráclito, Demócrito no pudo negar lo que parece ser un hecho innegable de experiencia, un hecho que más exige explicación que no el mero rechazarlo. Demócrito, por consiguiente, al aceptar la tesis parmenídea de que el ser no puede ni engendrarse ni perecer —la indestructibilidad de la materia— interpretaba el cambio como algo debido a la agregación o separación de las partículas indestructibles de la materia. Por otra parte, es un hecho históricamente cierto que Platón tomó la tesis de Parménides relativa a la inmutabilidad del Ser e identificó el ser permanente con la Idea subsistente y objetiva. En este sentido, pues,

cabe llamar a Parménides el padre del idealismo: en cuanto que el primer gran idealista adoptó el dogma fundamental de Parménides y lo interpretó desde un punto de vista idealista. Por lo demás, Platón hizo mucho uso de la distinción parmenídea entre el mundo de la razón y el de los sentidos o aparencial. Pero, si bajo este aspecto histórico puede ser descrito Parménides como el padre del idealismo, por su indudable influjo sobre Platón, entiéndase bien, al mismo tiempo, que Parménides propiamente enseñó una doctrina materialista y que los materialistas, como Demócrito, fueron sus hijos legítimos.

Heráclito, con su teoría del πάντα ῥεῖ, insiste en el *devenir*. Como hemos visto, no afirmó el devenir hasta la total exclusión del Ser, pues dijo que hay, sí, el devenir, pero no que éste equivalga a la nada. Afirmó que existe el Uno-Fuego, pero sostenía que el cambio, el devenir, la tensión, son esenciales para la existencia del Uno. Parménides, por el contrario, afirmó el Ser hasta la exclusión del devenir, proclamando que el cambio y el movimiento son ilusorios. Los sentidos nos dicen que hay cambios, pero la verdad ha de buscarse, no en los sentidos, sino en la razón, en el pensamiento. Tenemos, pues, dos tendencias ejemplificadas en estos dos filósofos: la tendencia a recalcar el devenir y la tendencia a poner de relieve el Ser. Platón trató de sintetizarlas combinando lo que una y otra tienen de verdadero. Adoptó la distinción de Parménides entre el pensamiento y la sensación, y declaró que los objetos de la percepción sensible no son objetos de conocimiento verdadero, porque carecen de la necesaria estabilidad, ya que están sujetos al fluir heraclitiano. Los objetos del verdadero conocimiento son estables y eternos, como el Ser de Parménides; pero no son materiales como el Ser parmenídeo, sino que son, por el contrario, Formas ideales, subsistentes e inmateriales, organizadas jerárquicamente y que culminan en la Idea del Bien.

Puede decirse que esta síntesis fue continuada por Aristóteles. El Ser, en el sentido de la Realidad última e inmaterial, Dios, es el Pensamiento inmutable y subsistente, *νόησις νοήσεως*. En cuanto al ser material, Aristóteles concuerda con Heráclito en decir que está sometido al cambio, y rechaza la tesis de Parménides; pero el Estagirita tuvo más en cuenta que Heráclito la relativa estabilidad de las cosas y convirtió las Ideas de Platón en formas o ideas concretas, en principios formales inherentes a los objetos de este mundo. Además, Aristóteles resuelve el dilema de Parménides mediante su insistencia en la noción de potencia. Patentiza que no hay contradicción en decir que algo es X actualmente pero Y potencialmente. Esa cosa *es* X, pero *será* Y en el futuro gracias a una potencia, que no es simplemente nada y que, no obstante, no es un ser actual. El ser, por consiguiente, no surge del no-ser, ni tampoco del ser precisamente en cuanto ser *en acto*, sino del ser considerado *en potencia*, δύναμει.

De la segunda parte del poema de Parménides, *El camino de la opinión*, no es

necesario decir nada, pero sí que merece la pena decir unas palabras acerca de Meliso, porque éste añadió algo al pensamiento de su maestro Parménides. Había declarado Parménides que el Ser, el Uno, es espacialmente finito, pero Meliso, su discípulo samio, no aceptaría tal doctrina. Si el Ser es finito, entonces más allá de él no podrá haber nada: el Ser habrá de estar limitado por la nada. Mas, si al Ser no lo limita nada, es infinito y no finito. Fuera del Ser no puede haber un vacío, «pues lo que es vacío es nada. Lo que es nada no puede ser»[113].

Nos dice Aristóteles que Meliso concibió el Uno como material[114]. Ahora bien, Simplicio cita un fragmento para probar que Meliso no consideraba el Uno como corpóreo, sino como incorpóreo: «Y, si ha de existir, ha de ser necesariamente uno; pero, si es uno, no puede tener cuerpo, pues, si tuviese cuerpo, tendría partes y ya no sería uno,»[115] La explicación parece sugerirla el hecho de que Meliso está hablando de un caso hipotético. Burnet, siguiendo a Zeller, señala la semejanza entre este fragmento y un argumento de Zenón, en el que éste dice que si existiesen las unidades últimas de los pitagóricos, entonces cada una tendría partes y no sería verdaderamente una. Podemos, pues, suponer que Meliso se refiere también a la doctrina de los pitagóricos, tratando de probar la inexistencia de sus unidades últimas, y que no habla aquí del Uno parmenídeo.

Capítulo VII
La dialéctica de Zenón

Zenón es conocido como autor de varios argumentos ingeniosos inventados para probar la imposibilidad del movimiento, tales como la aporía de Aquiles y la tortuga; argumentos que acaso produzcan la impresión de que Zenón era poco más que un inteligente expositor de paradojas, que se complacía en hacer trabajar su magín para poner en aprietos a quienes fuesen menos agudos que él. Pero, en realidad, Zenón no procuraba simplemente ostentar su ingenio —aunque, sin duda lo tenía y grande— sino que sus propósitos eran más profundos. Para entender a Zenón y apreciar debidamente sus enigmáticos problemas es esencial, por lo tanto, comprender las particularidades de aquel propósito suyo, pues, si no, se corre el peligro de interpretar de un modo totalmente equivocado su posición y su finalidad.

Zenón de Elea, nacido probablemente hacia 489 a. J. C., fue discípulo de Parménides, y desde este ángulo de visión se ha de procurar entenderle. Sus argumentos no son meros juegos de ingenio, sino que los ideó para demostrar las tesis de su maestro. Parménides había combatido el pluralismo y había declarado que el cambio y el movimiento son ilusorias apariencias. Como la pluralidad y el movimiento parecen unos datos tan evidentes de nuestra experiencia sensible, esta atrevida posición no podía menos de promover un tanto las risas. Zenón, convencido defensor de la teoría de Parménides, se esfuerza por probar su verdad o, al menos, por demostrar que no es en manera alguna ridícula: intenta hacer ver que el pluralismo de los pitagóricos entraña insolubles dificultades, y que el cambio y el movimiento son imposibles aun en su hipótesis pluralista. Los argumentos de Zenón tratan, pues, de refutar las tesis de los oponentes pitagóricos de Parménides mediante una serie de hábiles *reductiones ad absurdum*. Platón esclarece esto por completo en el *Parménides* al indicar el propósito del libro (perdido) de Zenón. «La verdad es que estos escritos pretendían ser una defensa de los argumentos de Parménides contra quienes le atacan y muestran las muchas consecuencias ridículas y contradictorias que suponen se siguen de la afirmación del Uno. Mi obra es una respuesta a los partidarios de lo múltiple y vuelve con creces su propio ataque contra ellos mismos, con miras a demostrar que la hipótesis de lo múltiple, si se la examina con suficiente detención, lleva a unos resultados bastante más ridículos que la hipótesis del Uno.»[116] Y Proclo nos informa de que «Zenón compuso cuarenta pruebas para demostrar que el Ser es Uno, pensando que convenía salir en ayuda de su maestro.»[117]

1. Pruebas contra el pluralismo pitagórico

1. Supongamos, con los pitagóricos, que la realidad consta de unidades. Estas unidades, o tienen magnitud o no la tienen. En el primer caso, consideremos por ejemplo una línea como formada por unidades dotadas de magnitud: esta línea será infinitamente divisible, puesto que, por más que se la divida, sus unidades seguirán teniendo magnitud y, por lo tanto, seguirán siendo divisibles. Mas, en tal caso, la línea constará de un número de unidades infinito, y cada una de esas unidades estará dotada de magnitud. Así, pues, esa línea tendrá que ser infinitamente grande, como compuesta de un número infinito de partes extensas. Por consiguiente, todas las cosas del mundo habrán de ser infinitamente grandes, y *a fortiori* el mundo todo habrá de ser infinitamente grande. Supongamos, por el contrario, que las unidades elementales carecen de magnitud. En este caso, también el universo entero carecerá de magnitud, ya que, por más unidades que añadamos y juntemos, si ninguna de ellas tiene magnitud, tampoco la reunión de todas ellas tendrá magnitud alguna. Mas si el universo carece en absoluto de magnitud, ha de ser infinitamente pequeño, y todas las cosas del universo habrán de ser infinita-mente pequeñas.

A los pitagóricos se les plantea así este dilema: O bien cada cosa de las que hay en el mundo es infinitamente grande, o bien cada una de ellas es infinitamente pequeña. La conclusión que Zenón quiere que saquemos de este argumento es, naturalmente, que la suposición de donde deriva semejante dilema es una suposición absurda, a saber, la de que el universo y todas las cosas que hay en él están compuestas de unidades. Si los pitagóricos piensan que la hipótesis del Uno es absurda y lleva a conclusiones ridículas, él ha demostrado ahora que la hipótesis contraria, la de lo múltiple, conduce a conclusiones igualmente ridículas[118].

2. Si verdaderamente hubiese una multiplicidad, entonces deberíamos poder decir *qué cantidad* de múltiples hay. O, al menos, esos múltiples serían numerables; si no son numerables, ¿cómo pueden existir? Por otro lado, es imposible que sean numerables, pues han de ser infinitos. ¿Por qué? Porque entre dos unidades definidas cualesquiera habrá siempre otras unidades, exactamente lo mismo que una línea es divisible hasta lo infinito. Pero ¡es absurdo decir que lo múltiple sea al mismo tiempo finito e infinito en número![119]

3. ¿Hace ruido un celemín de grano al caer sobre el suelo? Sin duda. Y ¿qué pasa si cae un grano de trigo o la milésima parte de un grano? No hace ruido alguno. Mas el celemín de trigo no está compuesto sino de granos de trigo o de partes de granos de trigo. Si, pues, las partes no hacen ruido al caer, ¿cómo puede su conjunto hacer ruido, siendo así que el conjunto no está compuesto sino de partes?[120]

2. Argumentos contra la doctrina pitagórica del espacio

Parménides negó la existencia del *vacuum* o espacio vacío, y Zenón trata de reforzar esta negación reduciendo al absurdo la opinión opuesta. Supóngase por un momento que haya un espacio en el que están las cosas. Si ese espacio es la nada, entonces las cosas no pueden estar en él; en cambio, si es algo, también este algo mismo estará en el espacio, y este espacio estará él mismo en el espacio, y así sucesivamente hasta el infinito… Pero esto es absurdo. Por lo tanto, las cosas no están en el espacio o en un receptáculo vacío, y Parménides se hallaba en lo cierto al negar la existencia de un *vacuum*.[121]

3. Argumentos relativos al movimiento

Los argumentos más célebres de Zenón son los concernientes al movimiento. Conviene recordar que lo que Zenón intenta poner en claro es esto: que el movimiento, negado por Parménides, es igualmente imposible en la teoría pluralista de los pitagóricos.

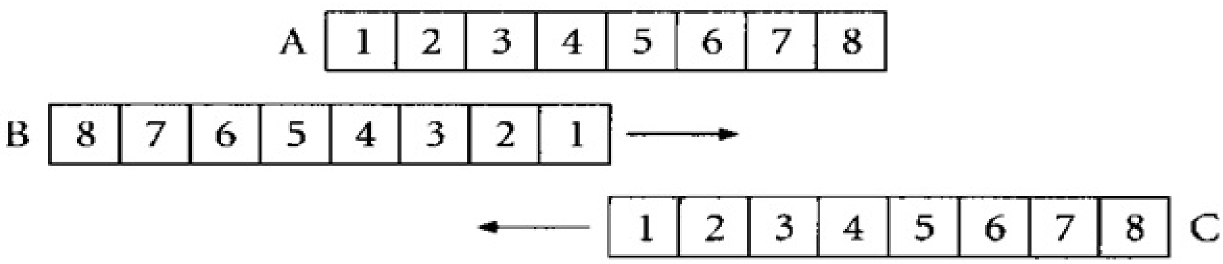
1. Supongamos que quiere uno cruzar un estadio o campo de carreras. Para hacerlo, tendrá que atravesar un número infinito de puntos —según la hipótesis pitagórica—. Por otra parte, tendrá que recorrer la longitud del estadio en un tiempo determinado, si desea llegar al otro extremo. Pero, ¿cómo podrá pasar por un número infinito de puntos y recorrer así una distancia infinita en un tiempo finito? Hay que concluir que le será imposible atravesar el estadio. Y hasta deberemos concluir que ningún objeto puede recorrer ninguna distancia, sea cual fuere (pues la misma dificultad sale siempre al paso), y que todo movimiento es, por consiguiente, imposible[122].

2. Supongamos que Aquiles y una tortuga se disponen a competir en una carrera. Aquiles, como buen deportista, le concede a la tortuga una ventaja. Ahora bien, para cuando Aquiles llegue al sitio del que la tortuga partió, ésta habrá avanzado más y estará ya en otro punto; y cuando Aquiles llegue a ese punto, la tortuga habrá avanzado ya otro trecho, por corto que sea. Así, Aquiles se estará acercando sin cesar a la tortuga, pero nunca llegará a alcanzarla: nunca *podrá* darle alcance, si se admite la hipótesis de que la línea consta de un número infinito de puntos, pues entonces

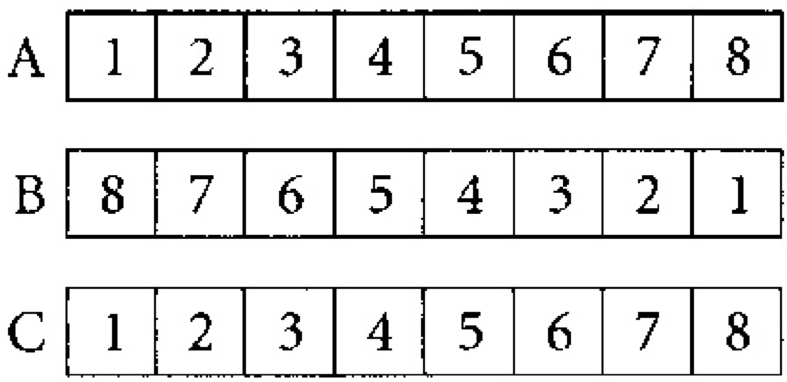
Aquiles tendrá que recorrer una distancia infinita. Supuesta la tesis pitagórica, Aquiles jamás vencerá a la tortuga; y así, por mucho que ellos afirmen la realidad del movimiento, con su propia doctrina lo están haciendo imposible, pues de esta doctrina se sigue que el más lento se mueve tan deprisa como el más rápido[123].

3. Supóngase una flecha en movimiento. Según la teoría pitagórica, esta flecha ocuparía, cada instante, una posición determinada en el espacio. Mas ocupar una posición determinada en el espacio es estar inmóvil. Por consiguiente, la flecha disparada estaría quieta, lo cual es contradictorio[124].

4. El cuarto argumento de Zenón sobre el movimiento, del que tenemos noticia por Aristóteles[125] es, como dice Sir David Ross, «muy difícil de seguir, debido en parte al ambiguo lenguaje empleado por Aristóteles, y, en parte también, a la dudosa lectura del texto»[126] Tenemos que imaginarnos tres series de cuerpos dispuestos sobre un estadio o campo de carreras. Una de las series se mantiene estacionaria; las otras dos series se mueven en opuestas direcciones y con igual velocidad.



Los cuerpos de la serie A se mantienen estacionarios; los de las series B y C se mueven en direcciones opuestas y a la misma velocidad. Vendrán a ocupar la siguiente posición:



Para llegar a esta segunda posición, el cabeza de serie B1 ha pasado por delante de 4 cuerpos de la serie A, mientras que el cabeza de serie C1 ha pasado por delante de todos los B. Si la unidad de longitud se hace equivalente a la unidad de tiempo, resulta que el cabeza de serie B1 ha empleado la *mitad* del tiempo empleado por el cabeza de serie C1 para llegar a la posición de la figura 2.ª. Por otra parte, el cabeza

de serie B1 ha pasado por delante de todos los cuerpos de la serie C, lo mismo que el cabeza de serie C1 ha pasado por delante de todos los B. Luego el tiempo de su pasar tiene que haber sido igual. Se nos deja entonces ante la absurda conclusión de que la *mitad* de un tiempo determinado es igual a la *totalidad* de ese mismo tiempo.

* * *

¿Cómo debemos interpretar estos argumentos de Zenón? Es importante que no nos permitamos pensar: «Se trata de puros sofismas inventados por Zenón, de hábiles estratagemas; pero yerran al suponer que la línea esté compuesta de puntos y el tiempo de momentos distintos.» Tal vez haya que buscar la solución a estas aporías evidenciando que la línea y el tiempo son continuos y no discontinuos; pero Zenón no trataba precisamente de afirmar que fuesen discontinuos. Al contrario, lo que quería demostrar era que del suponerlos discontinuos se siguen absurdas consecuencias. Zenón, como discípulo de Parménides, creía que el movimiento es imposible e ilusorio, pero con estos argumentos que acabamos de ver pretendía probar que aun en la hipótesis pluralista el movimiento es igualmente imposible, y que la suposición de su posibilidad lleva a conclusiones contradictorias y absurdas. La tesis de Zenón era la siguiente: «Lo real es un *plenum*, un continuo completo, y el movimiento es imposible. Nuestros adversarios afirman la realidad del movimiento y tratan de explicarla recurriendo a una hipótesis pluralista. Yo me propongo demostrar que tal hipótesis no explica en modo alguno el movimiento, sino que sólo hace incurrir en absurdos.» Zenón redujo así al absurdo la hipótesis de sus adversarios, y el resultado auténtico de su dialéctica fue no tanto el establecer el monismo parmenídeo (que está expuesto a objeciones irrefutables), como el mostrar la necesidad de admitir el concepto de cantidad continua.

* * *

Los eléatas niegan, pues, realidad a lo múltiple y al movimiento. Hay un único principio, el Ser, el cual lo conciben como material e inmoble. No niegan, naturalmente, que percibamos con los *sentidos* el movimiento y la multiplicidad, pero sostienen que lo que sentimos es ilusorio: mera apariencia. El verdadero Ser se hallará, no mediante el sentido, sino mediante el pensamiento, y éste hace comprender que no pueden darse ni la pluralidad, ni el movimiento, ni el cambio.

De este modo, los eléatas, como antes que ellos los primeros filósofos griegos, intentaron descubrir el principio único del mundo. Sin embargo, es evidente que el mundo, tal como aparece a nuestros sentidos, es pluralidad. El problema consiste, por consiguiente, en cómo conciliar el principio único con la pluralidad y el cambio que percibimos en el mundo, o sea, que se trata del problema de lo Uno y lo Múltiple, que Heráclito había intentado solucionar profesando una filosofía que hiciese justicia a ambos elementos mediante la doctrina de la Unidad en la diversidad, de la Identidad en lo diferente. Los pitagóricos afirmaran la pluralidad, excluyendo prácticamente el

Uno: hay multitud de «unos». Los eléatas afirmaron el Uno, excluyendo lo múltiple. Pero, si te atienes a la pluralidad que sugiere la experiencia sensible, entonces has de admitir también el cambio; y si admites el cambio de unas cosas en otras, no puedes evitar que más tarde o más temprano se te plantee el problema sobre cuál sea el elemento común a las cosas que cambian. Si, por otro lado, partes de la doctrina del Uno, debes —como no quieras adoptar una postura tan insostenible como la de los eléatas— deducir del Uno la pluralidad, o, por lo menos, mostrar cómo la pluralidad que en el mundo observamos es compatible con el Uno. Con otras palabras: hay que hacer justicia a ambos factores, al Uno y a lo Múltiple, a la estabilidad y al cambio. La unilateral doctrina de Parménides era inaceptable, como lo era asimismo, por unilateral, la doctrina de los pitagóricos. No obstante, tampoco la filosofía de Heráclito era del todo satisfactoria: además de que no explicaba suficientemente el elemento estable de las cosas, iba vinculada a un monismo materialista; en definitiva, faltábale la sugerencia de que el Ser supremo y más verdadero es inmaterial. Entre tanto, no ha de sorprender que nos hallemos ante lo que Zeller denomina «un sistema de compromiso», que procura conciliar el pensamiento de los filósofos anteriores.

4. Notas sobre el «panteísmo» en la filosofía griega presocrática

1.ª Si por panteísta se entiende el hombre que adopta una actitud de subjetivismo religioso frente al universo —al que llega luego a identificar con Dios—, entonces apenas puede calificarse de panteístas a los presocráticos. Cierto que Heráclito habla del Uno como de Zeus; pero no parece que adoptase una actitud religiosa respecto al Uno-Fuego.

2.ª Si el panteísta es un hombre que, aun negando un Principio trascendente del universo, viene a hacer, en fin de cuentas, del universo un Pensamiento (a diferencia de los materialistas, que lo identifican con la sola materia), en tal caso tampoco les cuadra apenas a los presocráticos el calificativo de panteístas, puesto que ellos conciben el Uno o hablan de él en términos materiales (aunque hay que tener en cuenta que la distinción entre el espíritu y la materia no se había descubierto aún tan claramente como para que ellos la hubiesen podido negar según la niega el moderno monismo materialista).

3.ª De ningún modo cabría identificar el Uno, el universo, con los dioses del helenismo. Se ha hecho notar (por Schelling) que en Homero no aparece para nada lo sobrenatural, porque los dioses homéricos forman parte de la Naturaleza. Esta observación es aplicable a la cuestión que nos ocupa el dios griego era finito y concebido antropomórficamente; sería imposible identificarle con el Uno, y ningún griego pensó siquiera en semejante identificación. El *nombre* de un dios, por ejemplo, Zeus, pudo transferirse alguna vez al Uno, pero no se ha de entender que así al Uno se le identificara con el Zeus «real» de la leyenda y de la mitología. Acaso se sugiriese por tal medio que el Uno es el único «dios» que existe, y que las deidades olímpicas no pasaban de ser meras tabulas antropomórficas; pero, aun entonces, parece muy improbable que el filósofo rindiese *culto* al Uno. A los estoicos se les podría llamar propiamente panteístas; pero, por lo que atañe a los primeros filósofos presocráticos, parece decididamente preferible calificarles de monistas más que de panteístas.

Capítulo VIII
Empédocles de agrigento

Empédocles era ciudadano de Acragas o Agrigento, en Sicilia. No pueden fijarse con exactitud las fechas de su vida, pero, al parecer, visitó la ciudad de Turios poco después de su fundación en 444-443 a. J. C. Tomó parte en la vida política de su ciudad natal y se decía que fue allí el dirigente del partido demócrata. Más tarde circularon historias a propósito de las actividades de Empédocles como mago y taumaturgo, y hay un relato según el cual le expulsaron de la orden pitagórica por sus «discursos sediciosos»[127]. Aparte sus actividades como hacedor de maravillas, Empédocles contribuyó al progreso de la auténtica medicina. Sobre la muerte de este filósofo corrieron diversas fábulas fantásticas, la más conocida de las cuales es la de que se arrojó al cráter del Etna para hacer creer a las gentes que había sido arrebatado al cielo y para que se le tomase por un dios. Desgraciadamente para él, una de sus sandalias quedó al borde del volcán, y como tenía por costumbre usar suelas de bronce, fue pronto reconocida[128]. Sin embargo, Diógenes Laercio, que es quien nos ha transmitido esta leyenda, nos informa también de que «Timeo contradice todas estas historias, afirmando expresamente que Empédocles partió para el Peloponesio y no volvió más, de manera que no se sabe cómo murió»[129]. Empédocles, igual que Parménides y a diferencia de los demás filósofos griegos, expresó sus ideas filosóficas en escritos poéticos, de los que han llegado hasta nosotros fragmentos de diversa longitud.

Lo que hace Empédocles no es tanto crear una nueva filosofía como tratar de consolidar y conciliar el pensamiento de sus predecesores. Parménides había sostenido que el Ente es, y que es material. Empédocles hizo suya no sólo esta tesis, sino también el pensamiento básico de Parménides, según el cual el Ser no puede nacer ni destruirse, puesto que el Ser no puede surgir del no-ser, como tampoco puede desaparecer el no-ser. Por consiguiente, la materia no tiene ni comienzo ni fin: es indestructible. «¡Necios! —que no son por cierto de gran alcance sus mentes—, pues esperan confiados que se engendre lo que antes no era o que algo se extinga y perezca del todo. Porque es imposible que algo surja de lo que de ningún modo es, e inaudito que lo que es perezca, pues será siempre, donde quiera que se le ponga y guarde.»[130] Y también: «Ni en el Todo hay vacío alguno, ni hay algo demasiado lleno», y «En el Todo no hay vacío. ¿De dónde podría, pues, venir algo que lo aumentase?»[131]

Hasta aquí, por tanto, Empédocles está de acuerdo con Parménides. Pero, por otra parte, el cambio es un hecho que no se puede negar, y la negación del cambio por ilusorio sería imposible mantenerla durante mucho tiempo. Faltaba, pues, encontrar una manera de conciliar la existencia del cambio y del movimiento con el principio parmenídeo de que el Ser —que, recordémoslo, según el eléata es material— no

puede ni empezar a ser ni desaparecer. Empédocles trata de conseguir esta conciliación mediante el principio de que los objetos, en cuanto «todos», comienzan a ser y dejan de ser —como nos lo muestra la experiencia—, pero están compuestos de partículas materiales que son en sí mismas indestructibles. Hay «tan sólo una mezcla y un ir cambiando esa mezcla. La sustancia (φύσις) es solamente un nombre que los hombres han dado a estas cosas»[132].

Ahora bien, aunque Tales creyese que todas las cosas son en el fondo agua, y Anaxímenes aire, creían ambos que una clase de materia puede convertirse en otra clase de materia, al menos en el sentido de que, por ejemplo, el agua se convierte en tierra y el aire en fuego. Empédocles, por el contrario, interpretando, a su manera, el principio de Parménides sobre la inmutabilidad del Ser, sostiene que la materia de una clase no puede convertirse en materia de otra clase, sino que existen unas especies fundamentales y eternas de materia o «elementos»: la tierra, el aire, el fuego y el agua. La familiar clasificación de los cuatro elementos fue, pues, inventada por Empédocles aunque él habla de ellos, no como de elementos, sino como de «las raíces de todo»[133]. La tierra no puede convertirse en agua, ni el agua en tierra: las cuatro especies de materia constan de partículas inmutables y últimas, que, mezclándose unas con otras, forman los objetos concretos del mundo. Así, los objetos se originan de la mezcla de los elementos, y dejan de ser cuando estos elementos se separan; pero los elementos mismos ni comienzan a ser ni perecen, sino que permanecen siempre inmutables. Por lo tanto, Empédocles acertó a ver la única manera posible de conciliar la posición materialista de Parménides con el hecho evidente del cambio, a saber: postular una multiplicidad de partículas materiales últimas. Por ello, merece que se le llame mediador entre el sistema parmenídeo y la evidencia sensible.

Los filósofos jonios habían fracasado en su intento de explicar el proceso de la Naturaleza. Si todo se compone de aire, según quería Anaxímenes, ¿cómo se originan los objetos de nuestra experiencia? ¿Qué fuerza es la responsable del proceso cíclico de la Naturaleza? Anaxímenes afirmaba que el aire se transforma en otras clases de materia por un poder propio que le es inherente; pero Empédocles comprendió que era necesario postular unas fuerzas activas. Estas fuerzas las encontró él en el Amor y el Odio, o la Armonía y la Discordia. A pesar de sus nombres, estas fuerzas las concebía como fuerzas físicas y materiales: el Amor o la Atracción reuniría las partículas de los cuatro elementos, desempeñando una función constructiva; la Discordia o el Odio separaría las partículas, provocando con ello la extinción de los objetos.

Según Empédocles, el proceso del mundo es circular, en el sentido de que hay ciertos ciclos ordenadores periódicos. Al comienzo de un ciclo, los elementos están todos entremezclados —no separados aún de manera que formen los objetos

concretos tal como nosotros los conocemos— y constituyen una mezcolanza general de partículas de tierra, aire, fuego y agua. En esta fase primitiva del proceso, el principio que gobierna es el Amor, y al todo se le llama «dios bendito». Pero el Odio ronda en torno a la esfera, y cuando consigue penetrar en ella se inicia el proceso separador, la desunión de las partículas. Finalmente, la separación llega a ser completa: todas las partículas de agua se juntan, e igualmente todas las partículas de fuego y todas las de los otros dos elementos, por separado. El Odio reina como dueño y señor; el Amor ha sido expulsado. Mas el Amor, a su vez, inicia su obra, y así origina el gradual mezclarse y unirse de los diversos elementos, proceso que sigue adelante hasta que las partículas elementales vuelven a estar mezcladas entre sí como lo estaban al comienzo. Entonces le toca otra vez el turno al Odio. Y de esta manera continúa el proceso, sin un primer comienzo y sin un último fin[134].

En cuanto al mundo tal como lo conocemos, es algo que está a mitad de camino entre la esfera primitiva y la fase de total separación de los elementos: el Odio va penetrando poco a poco en la esfera y expulsando de ella al Amor. Al empezar a formarse nuestra tierra a partir de la esfera, el primer elemento que de ésta se separó fue el aire: siguióle el fuego, y después vino la tierra. El agua fue lanzada hacia fuera por la rapidez con que gira el mundo. La esfera primitiva (es decir, primitiva en el proceso cíclico, no ya primitiva en sentido absoluto) es descrita en términos que a nosotros nos parecen un tanto divertidos: «Allí» (o sea, en la esfera) «no se distinguen ni los rápidos miembros del sol, ni el poderoso cuerpo hirsuto de la tierra, ni el mar —tan inquebrantable era el dios encerrado en el compacto cutis de la Armonía, esfera bien pulida, gozosa de su circular soledad»[135]. La actividad del Amor y del Odio es ilustrada de varias maneras. «Ésta (es decir, la lucha entre ambos) manifiéstase en la masa de los miembros mortales. En determinado momento, todos los miembros que cayeron en suerte al cuerpo (humano) se unen, por la Amistad, y florecen en flores de vida; en otro momento, descuartizados por la perversa Rivalidad, van errantes, separados unos de otros, sobre el oleaje del océano de la vida. Lo mismo sucede con las plantas y con los peces que en las aguas habitan, y con las fieras que en los montes se guarecen y con las plumíferas liras que con alas por los aires bogan.»[136]

La doctrina de la transmigración de las almas enséñala Empédocles en su libro de las Purificaciones. Llega incluso a declarar: «Pues yo he sido ya anteriormente muchacho y muchacha, arbusto, pájaro y pez habitante del mar.»[137] Apenas cabe decir, no obstante, que esta doctrina se compagine con el sistema cosmológico de Empédocles, puesto que, si todas las cosas están compuestas de partículas materiales, cuya separación es la muerte, y si «la sangre que rodea el corazón es el pensamiento de los hombres»[138], no hay lugar a la inmortalidad. Pero Empédocles quizá no advirtiera la contradicción existente entre sus teorías filosóficas y sus teorías

religiosas. (Entre estas últimas se cuentan algunas prescripciones de un sabor marcadamente pitagórico, como aquella de: «¡Desgraciados, desgraciadísimos, no toquéis las habas!»)[139]

Observa Aristóteles que Empédocles no distingue entre el pensamiento y la percepción. Su teoría realista de la visión es reseñada por Teofrasto, y fue utilizada por Platón en el Timeo[140]. En la percepción sensible, tiene lugar el encuentro entre un elemento interior a nosotros y un elemento similar exterior a nosotros. De todas las cosas están emanando constantemente unos efluvios, y cuando los poros de nuestros órganos sensoriales tienen el tamaño conveniente, esos efluvios penetran por ellos y se produce la percepción. En el caso de la visión, por ejemplo, llegan hasta los ojos unos efluvios de las cosas; mientras tanto, por otro lado, el fuego procedente del interior del ojo (el ojo está compuesto de fuego y de agua, separados estos elementos entre sí por unas membranas provistas de poros pequeñísimos, que impiden el paso del agua, pero permiten la salida del fuego), sale al encuentro del objeto. Los dos factores reunidos producen la visión.

En conclusión, debemos quedarnos con la idea de que Empédocles trató de conciliar la tesis de Parménides (de que el Ser no puede ni comenzar a ser ni extinguirse) con el hecho evidente del cambio, para lo cual postuló unas partículas últimas de las que constan los cuatro elementos, cuya mezcla forma los objetos concretos de este mundo, y cuya separación constituye la ruina de esos objetos. Fracasó, sin embargo, en cuanto a explicar cómo se produce el proceso cíclico material de la Naturaleza, para lo que recurrió a las fuerzas mitológicas del Amor y del Odio. Le estaba reservado a Anaxágoras introducir el concepto de Espíritu como causa original del proceso cósmico.

Capítulo IX
El avance de anaxágoras

Anaxágoras nació en Clazomene, ciudad de Asia Menor, hacia el año 500 a. J. C., y, aunque griego, fue indudablemente súbdito persa, pues Clazomene había sido sometida tras la represión de la revuelta jonia; hasta es posible que pasase a Atenas formando parte del ejército persa. De haber sido así, se explicaría muy bien por qué fue a Atenas el año de la batalla de Salamina, 480-479 a. J. C. Fue el primer filósofo que se estableció en aquella ciudad, que posteriormente alcanzaría tan gran florecimiento como centro de los estudios filosóficos.[141]

Sabemos por Platón[142] que Pericles fue, de joven, discípulo de Anaxágoras: esto le trajo más tarde al filósofo algunos contratiempos, pues cuando llevaba ya residiendo cerca de treinta años en la Ciudad, fue llevado a los tribunales por los adversarios políticos de Pericles, allá por el año 450 a. J. C. Diógenes Laercio nos informa de que se le acusó de impiedad (cita a Soción) y de «medizar» [ser partidario de los medos] (dice citando a Sátiro). En cuanto a la primera acusación, Platón refiere que se basaba en el hecho de que Anaxágoras solía enseñar que el sol es una piedra calentada hasta el rojo blanco y que la luna está hecha de tierra.[143] Semejantes cargos fueron sin duda un amaño tramado principalmente para dañar a Pericles en la persona de Anaxágoras. (Otro maestro de Pericles, Damón, padeció de ostracismo.) Anaxágoras fue condenado, pero lo sacaron de la prisión, probablemente por obra del mismo Pericles, y pudo retirarse a Jonia, donde se estableció en Lámpsaco, colonia de Mileto. Es verosímil que allí fundase una escuela. Sus conciudadanos erigieron un monumento a su memoria en la plaza del mercado (un altar dedicado a la Mente y a la Verdad), y durante mucho tiempo el aniversario de su muerte fue día de vacación para los niños de las escuelas, tal como él lo había pedido, según se dice.

Anaxágoras, expuso su filosofía en un libro del que sólo nos han llegado algunos fragmentos que, al parecer, pertenecen todos únicamente a la primera parte de la obra. La conservación de estos fragmentos se debe a Simplicio (siglo 6 d. J. C.).

Anaxágoras aceptó, como Empédocles, la teoría de Parménides de que el Ser ni comienza ni se extingue, sino que es inmutable. «Los helenos no entienden bien el nacimiento y la muerte, pues nada nace ni muere, sino que se da una mezcla y una separación de las cosas que existen» (es decir, que persisten)[144]. Ambos pensadores están, pues, de acuerdo en lo que respecta a la indestructibilidad de la materia, y ambos concilian este punto de vista con el hecho evidente del cambio mediante la postulación de unas partículas materiales indestructibles, cuya mezcla forma los objetos y cuya separación explica la destrucción de los mismos. Pero Anaxágoras no seguirá de acuerdo con Empédocles en lo de que las unidades últimas sean partículas correspondientes a los cuatro elementos —tierra, aire, fuego y agua—. Él enseña que

cuanto tiene partes cualitativamente similares al todo es último y no derivado de ninguna otra cosa. Aristóteles llama a estos todos que tienen partes cualitativamente semejantes *τά ὁμοιομερῆ*, homeomerías; *τό ὁμοιομερές* se opone a *τό ἀνομοιομερές*. Esta distinción se entiende fácilmente con un ejemplo: si suponemos que una pieza de oro se corta por la mitad, las dos partes resultantes son también de oro. Estas partes son así, cualitativamente, iguales que el todo, y al todo lo podemos calificar de ὁμοιομερές. En cambio, si se divide en dos a un perro, organismo vivo, las partes resultantes no serán dos perros: el todo es, pues, en este caso *ἀνομοιομερές*. Queda de este modo clara la noción general, sin que sea necesario oscurecerla introduciendo consideraciones tomadas de la experiencia científica moderna. Algunas cosas tienen partes cualitativamente semejantes, y esas cosas son últimas y no derivadas (es decir, en lo que respecta a la *especie*, pues ningún conjunto dado de partículas es último e inderivado). «¿Cómo podría proceder el pelo de do que no es pelo, o la carne de lo que no es carne?», pregunta Anaxágoras[145]. Pero de ello no se sigue que cuanto parece ser ὁμοιομερές lo sea realmente. Así; según Aristóteles, Anaxágoras no consideraba los elementos de Empédocles —tierra, aire, fuego y agua— como realmente últimos; por el contrario, para él, eran mezclas compuestas de muchas partículas cualitativamente diferentes[146].

Al principio, las partículas de todas clases —según Anaxágoras no hay partículas indivisibles— estaban mezcladas todas juntas. «Todas las cosas estaban revueltas y juntas, infinitas tanto en número como en pequeñez; pues lo diminuto era también infinito. Y, estando todas las cosas confusas, ninguna de ellas podía distinguirse a causa de su pequeñez.»[147] «Todo está en todo.» Los objetos de la experiencia surgen cuando las partículas últimas se han reunido de tal suerte que en el objeto resultante predominan las de una especie determinada. Así, en la mezcla original, las partículas de oro estaban esparcidas y entremezcladas con las partículas de todas las demás clases; pero, cuando las partículas de oro han acabado de reunirse —junto con otras partículas— de manera que el objeto visible resultante consta predominantemente de partículas áureas, tenemos el oro que nos es conocido por la experiencia. ¿Por qué decimos lo de «junto con otras partículas»? Porque en los objetos concretos de la experiencia hay, según Anaxágoras, partículas de *todas* las cosas; lo que ocurre es que se hallan combinadas de tal modo que predominan las de una clase, y a este predominio se debe el nombre que damos al objeto. Anaxágoras sostenía que «en todo hay una porción de cada cosa»[148], evidentemente porque no veía cómo podría explicar sin eso la realidad del cambio. Por ejemplo, si la hierba se convierte en carne, preciso es que haya en la hierba partículas de carne (pues ¿cómo podría proceder «la carne» de lo que no fuese «carne»?), mientras que, por otra parte, en la hierba han de predominar las partículas de hierba. La hierba consta, por lo tanto, principalmente de hierba, pero contiene también partículas de otras clases, pues «en

todo hay una porción de todo» y «las cosas que hay en un mundo no están divididas ni separadas como a golpe de hacha de las que hay en otro, ni el calor del frío ni el frío del calor»[149]. De este modo trataba Anaxágoras de mantener en pie la doctrina parmenídea acerca de Ser, a la vez que adoptaba una actitud realista en lo tocante al cambio, no rechazándolo como ilusión de los sentidos, sino aceptándolo como un hecho y procurando, en consecuencia, compaginarlo con la teoría eleática del Ser. Posteriormente, Aristóteles intentaría resolver las dificultades que entraña la doctrina de Parménides, en lo que respecta al cambio, mediante su distinción entre la potencia y el acto.

Burnet no cree que Anaxágoras pensase, como se lo atribuyeron los epicúreos, «que tenía que haber diminutas partículas en el pan y en el agua, partículas que serían similares a las de la sangre, la carne y los huesos»[150]. En su opinión, lo que según Anaxágoras contenía cada cosa eran los contrarios: el calor y el frío, la sequedad y la humedad… Este punto de vista de Burnet es ciertamente muy razonable. Ya hemos citado el fragmento en el que declara Anaxágoras que «las cosas que hay en un mundo no están separadas como a golpe de hacha de las que hay en otros, ni el calor lo está del frío, ni el frío del calor». Por lo demás, puesto que según Anaxágoras, no hay partículas indivisibles, ninguna partícula puede ser última en el sentido de que sea imposible que se la halle dividida ulteriormente. Pero no parece que se tenga que seguir por fuerza de la tesis sobre la indivisibilidad de las partículas el que, en la opinión del filósofo, no hubiese algunas especies últimas que no se pudieran descomponer cualitativamente. ¿Acaso no pregunta Anaxágoras de un modo bien explícito cómo podría proceder el cabello de lo que no es cabello? Añádase lo que leemos en el fragmento 4 a propósito de la mezcla de todas las cosas: «de lo húmedo y lo seco, lo caliente y lo frío, lo luminoso y lo oscuro, y de la mucha tierra que en ella había, y multitud innumerable de simientes sin parecido alguno entre sí. Pues ninguna de las otras cosas es semejante a las demás. Y siendo estas cosas así, debemos afirmar que todas se hallan en todo». Este fragmento difícilmente permite suponer que los «contrarios» tengan alguna especial posición de privilegio. Aun admitiendo, por consiguiente, que hay muchas cosas que abonan la opinión de Burnet, preferimos no obstante la interpretación que ya hemos dado.[151]

Hasta aquí, la filosofía de Anaxágoras no es más que una variante de la interpretación y adaptación de la de Parménides por Empédocles, y apenas muestra rasgos particularmente dignos de nota. Pero cuando pasamos a la cuestión del poder o fuerza responsable de la formación de las cosas a partir de la masa primigenia, nos encontramos con la contribución personal de Anaxágoras a la filosofía. Empédocles había atribuido el movimiento del universo a las dos fuerzas físicas del Amor y de la Discordia; Anaxágoras introduce, en cambio, el principio del *Nous* o la Mente. «Con Anaxágoras empieza a brillar una luz, por débil que sea, puesto que ahora se

reconoce a la inteligencia como el Principio.»[152] «El *Nous* —dice Anaxágoras— tiene poder sobre todas las cosas vivas, tanto sobre las más grandes como sobre las más pequeñas. El *Nous* tiene poder sobre la revolución entera, y él es el que ha dado impulso a esta revolución… Y el *Nous* ordenó todas las cosas que debían ser, y todas las cosas que son ahora y que serán, y esta revolución en la que giran actualmente los astros, el sol, la luna, y el aire y las tierras, que ahora están separados. Y esta misma revolución produjo la separación, y lo denso se separó de lo ligero, lo cálido de lo frío, lo luminoso de lo oscuro, y lo seco de lo húmedo, y hay innumerables porciones en innumerables cosas. Pero ninguna, salvo el *Nous*, está verdaderamente separada de otra. Y el *Nous* todo entero es a la vez la más grande y la más pequeña de las cosas; pero ninguna otra es parecida a ninguna de las demás, y cada cosa única es y era manifiestísimamente aquellas cosas de las que más hay en ella.»[153]

El *Nous* «es infinito y autónomo, y con nada está mezclado, sino que es sólo él mismo por sí mismo»[154] ¿Cómo concebía, pues, Anaxágoras el *Nous*? Llámalo «la más fina y pura de todas las cosas, poseedor de todo el saber sobre cualquier asunto y del mayor poder…» Dice también que el *Nous* está «doquiera se halle cualquier otra cosa, en la rodeante masa»[155]. El filósofo habla así del *Nous* o la Mente como de algo material, como de «la más tenue de todas las cosas», y afirma que ocupa lugar en el espacio. Basándose en esto, sostiene Burnet que Anaxágoras nunca se elevó sobre la concepción de un principio corpóreo. Hizo, sí, al *Nous* más puro que las restantes cosas materiales, pero nunca se le ocurrió la idea de un ser inmaterial o incorpóreo. Zeller no acepta esto, y Stace señala cómo «toda filosofía tropieza con la dificultad de expresar los conceptos no sensibles en un lenguaje que se ha desarrollado para expresar ideas sensibles»[156]. No porque hablemos de «claros» ingenios o de que el espíritu de alguien es más «grande» que el de otro, se nos va a tachar de materialistas. El que Anaxágoras concibiera el Nous como ocupando un espacio no es prueba suficiente de que tuviese al Nous por algo corpóreo si es que alguna vez llegó a distinguir con claridad entre el espíritu y la materia. La inespacialidad del espíritu es una concepción más tardía. Probablemente, la interpretación más satisfactoria es la de decir que Anaxágoras, en su concepción de lo espiritual, no consiguió comprender del todo la radical diferencia que hay entre lo corpóreo y el espíritu. Pero esto no equivale a afirmar que fue un materialista *dogmático*. Por el contrario, él fue el primero que introdujo un principio espiritual e intelectual, aunque todavía no pudiese entender por completo la esencial diferencia entre tal principio y la materia a la que da forma o pone en movimiento.

El *Nous* está presente en todos los seres vivos, en los hombres, en los animales y en las plantas, y es el mismo en todos. Las diferencias entre estos objetos débense, por tanto, no a diferencias esenciales entre sus almas, sino a diferencias entre sus cuerpos, que facilitan o estorban la plena actividad del *Nous*. (Sin embargo,

Anaxágoras no explica la conciencia que tiene el hombre de su independencia personal.)

No hay que imaginarse el *Nous* como una materia creadora. La materia es eterna, y la función del *Nous* parece consistir en poner en marcha el movimiento rotatorio o torbellino a partir de algún punto de la masa entremezclada; la acción del torbellino mismo, a medida que se va extendiendo, produce el movimiento subsiguiente. Por eso Aristóteles, que dice en la Metafísica que Anaxágoras «se distinguió como hombre juicioso entré los intemperantes charlatanes que le precedieron»[157], dice también que «Anaxágoras se vale de la Mente como de un *deus ex machina* para dar cuenta de la formación del mundo, y siempre que no sabe cómo explicar por qué algo sucede necesariamente, la introduce a la fuerza. Pero en los demás casos, atribuye la causa a lo que sea, antes que a la Mente»[158]. Fácil resulta entender, por ende, el desengaño de Sócrates, que, pensando haber dado con un enfoque totalmente nuevo cuando descubrió a Anaxágoras, se quejaba de que: «Mis extraordinarias esperanzas se vinieron todas por tierra en cuanto, al ir adentrándome, me di cuenta de que nuestro hombre no empleaba para nada el *Nous*. No le atribuía ningún poder causal en la ordenación de las cosas, sino que reservaba este poder a los vientos, al éter, a las aguas y a otras muchas y singulares cosas.»[159] No obstante, aunque fracasara respecto al hacer pleno uso de su descubrimiento, ha de reconocérsele a Anaxágoras el haber introducido en la filosofía griega un principio de grandísima importancia y que habría de dar espléndidos frutos en el futuro.

Capítulo X
Los atomistas

El fundador de la escuela atomista fue Leucipo de Mileto. No han faltado quienes sostuvieran que Leucipo nunca existió[160], pero Aristóteles y Teofrasto hacen de él el fundador de la filosofía atomista, y es duro suponer que se equivocaran. Imposible fijar las fechas; pero Teofrasto asegura que Leucipo había sido miembro de la escuela de Parménides, y en la *Vida de Leucipo* escrita por Diógenes Laercio se lee que fue discípulo de Zenón (*οὗτος ἤκουσε Ζήνωνος*). Parece ser que el *Gran Diakosmos*, incorporado posteriormente a las obras de Demócrito de Abdera, era en realidad obra de Leucipo, y sin duda Burnet tiene toda la razón cuando compara el *Corpus* democríteo con el *Corpus* hipocrático, haciendo notar que ni en uno ni en otro caso podemos distinguir quiénes fueron los autores de los diversos tratados de que constan[161]. La totalidad del *Corpus* es obra de una escuela, y hay pocas probabilidades de que se llegue nunca a poder adjudicar cada obra a su autor respectivo. Así, pues, al tratar de la filosofía atomista, no pretenderemos discernir entre lo que en ella fuese obra de Leucipo y lo que se deba a Demócrito. Mas, como Demócrito pertenece a una época bastante posterior y no es muy exacto históricamente clasificarle entre los presocráticos, dejaremos para un capítulo ulterior su doctrina de la percepción sensible, con la que trató de replicar a Protágoras, así como su teoría de la conducta humana. Algunos historiadores de la filosofía se ocupan de las opiniones de Demócrito sobre los citados puntos al estudiar la filosofía atomista en la parte dedicada a los presocráticos; pero, dado que Demócrito es de fecha indudablemente posterior, parece preferible seguir en esto a Burnet.

La filosofía atomista es, en realidad, el desarrollo lógico de la filosofía de Empédocles. Éste había tratado de conciliar el principio parmenídeo de la negación del paso del ser al no-ser, o viceversa, con el hecho evidente del cambio, y ello a base de postular cuatro elementos que, mezclados unos con otros en distintas proporciones, forman los objetos de nuestra experiencia. Sin embargo, de hecho no llevó hasta sus últimas consecuencias su doctrina de las partículas, ni hasta su conclusión lógica la explicación cuantitativa de las diferencias cualitativas. La filosofía de Empédocles fue una etapa transitoria en la explicación de todas las diferencias cualitativas por una yuxtaposición mecánica de partículas materiales que al agruparse constituirían diversos modelos. Por lo demás, las fuerzas de Empédocles —el Amor y la Discordia— eran unos poderes metafóricos, que debían ser eliminados de una filosofía mecanicista consecuente. El paso final para completar el mecanicismo intentaron darlo los atomistas.

Según Leucipo y Demócrito, hay un número infinito de unidades indivisibles, a las que ellos dan el nombre de «átomos». Como estos átomos son demasiado

pequeños, los sentidos no los pueden percibir. Los átomos difieren en tamaño y en forma, pero no tienen ninguna cualidad, excepto la de ser sólidos o impenetrables. Infinitos en número, agítanse en el vacío. (Parménides había negado la realidad del espacio. Los pitagóricos habían admitido un vacío para mantener separadas sus unidades últimas, pero identificaban tal vacío con el aire atmosférico, el cual Empédocles hizo ver que es corpóreo. Leucipo, por su parte, afirmó a la vez la irrealidad del espacio y su existencia, entendiendo por «irrealidad» la incorporeidad. Expresaba su pensamiento diciendo que «lo que no es» es tan real como «lo que es». Por tanto, el espacio o el vacío no es corpóreo, pero es tan real como los cuerpos.) Más tarde, los epicúreos enseñaron que los átomos se mueven todos hacia abajo en el seno del vacío por la fuerza de la gravedad; para sentar esta doctrina les influyeron probablemente las nociones aristotélicas del peso y la ligereza absolutos. (Aristóteles asegura que ninguno de sus predecesores había concebido esta noción.) Ahora bien, Aecio dice expresamente que, aunque Demócrito asignaba a los átomos tamaño y forma, no les asignaba, peso, pero que Epicuro añadió lo del peso para poder explicar el movimiento de los átomos[162]. Cicerón refiere lo mismo y declara también que, según Demócrito, no había ni «arriba», ni «abajo», ni «en medio» en el seno del vacío[163]. Si esto era lo que Demócrito sostenía efectivamente, está claro que en ello acertaba, pues no existen ni el abajo ni el arriba absolutos; pero entonces, ¿cómo concebía el movimiento de los átomos? Aristóteles, en el *De Anima*[164] atribuye a Demócrito una comparación entre los movimientos de los átomos del alma y los de las motas de polvo que se perciben en un rayo de sol, las cuales danzan de acá para allá y en todas direcciones aunque no haya ni un soplo de viento. Quizá también Demócrito concibiese de esta manera el movimiento original de los átomos.

Sin embargo, sea cual fuere el modo como los átomos se desplazaran originariamente en el vacío, hubo un instante en el que se produjeron choques entre ellos, y los que tenían formas irregulares se trabaron los unos con los otros y formaron agrupaciones de átomos. De esta suerte se origina el torbellino (Anaxágoras) y para cada mundo empieza el proceso de su formación. Mientras que Anaxágoras pensaba que los cuerpos más grandes serían lanzados lo más lejos del centro, Leucipo decía lo contrario, creyendo, erróneamente, que en un torbellino de viento o de agua los cuerpos mayores tienden hacia el centro. Otro efecto del movimiento en el vacío es el de reunir los átomos de tamaños y formas semejantes, lo mismo que en el cedazo se juntan los granos de mijo, trigo o cebada, o como las olas del mar van amontonando las piedras largas junto a las largas y las redondas junto a las redondas. De esta manera se formaron los cuatro «elementos»: el fuego, el aire, la tierra y el agua. Así, de las colisiones entre los infinitos átomos que se agitan en el vacío origínanse innumerables mundos.

Es importante advertir que ni las fuerzas de Empédocles —el Amor y la Discordia

—, ni el Nous de Anaxágoras aparecen en la filosofía atomista: evidentemente, Leucipo no estimó necesaria la hipótesis de una fuerza motriz. Al comienzo existían los átomos en el vacío, y esto era todo: de aquel comienzo derivó el mundo de nuestra experiencia, sin que sea preciso suponer ningún Poder externo o Fuerza motriz que fuesen causa del movimiento primordial. Por lo que parece, a los cosmólogos primitivos ni siquiera se les ocurría que el movimiento necesitara una explicación, y en la filosofía atomista el movimiento eterno de los átomos es considerado como autosuficiente. Leucipo habla de todas las cosas como si sucediesen *ἐκ λόγου καί ὑπ‘ ἀνάγκης*,[165] y esto, a primera vista, tal vez no parezca compaginarse con su doctrina sobre el inexplicado movimiento original de los átomos y sobre los choques entre ellos. No obstante, estos choques se dan necesariamente, a causa de la configuración de los átomos y de lo irregular de sus movimientos, mientras que el primer movimiento, considerado como algo que se basta a sí mismo, no requiere ulterior explicación. A nosotros, verdaderamente, quizá nos resulte extraño que a la vez que se niega el azar se afirme un movimiento eterno sin explicación alguna —Aristóteles les reprocha a los atomistas el no poner en claro de qué clase de movimiento se trata y cuál sea su fuente—[166]; pero de todo esto no debemos concluir que Leucipo atribuyese el movimiento de los átomos al azar: para él, ni la eternidad ni la continuidad del movimiento requerían explicación alguna. A mi entender, la mente se resiste ante tal teoría y no puede darse por satisfecha con la tesis definitiva de Leucipo; pero no deja de ser un hecho histórico interesante que él se contentara con ella y no buscara algún «Primer Motor Inmóvil».

Se ha de notar que los átomos de Leucipo y Demócrito son las mónadas de los pitagóricos dotadas de las propiedades del Ser parmenídeo: en realidad, cada uno de esos átomos viene a ser como el Uno de Parménides. Y por cuanto los elementos nacen de las varias posiciones y combinaciones de los átomos, se les puede comparar con los «números» pitagóricos, si es que a éstos ha de considerárseles como modelos o «números figurados». Acaso sea éste el único sentido que tenga el dicho aristotélico de que «Leucipo y Demócrito hacen de todas las cosas virtualmente números y de números las derivan»[167].

En los detalles de su concepción del mundo, fue Leucipo un tanto reaccionario, pues rechazó la opinión pitagórica de la esfericidad de la tierra y volvió, como Anaxágoras, a la tesis de Anaxímenes, según la cual la tierra es como un tambor de columna que flota en el aire. Mas, aunque los detalles de la cosmología atomista no suponen ningún progreso, Leucipo y Demócrito son dignos de nota por haber llevado hasta sus conclusiones lógicas anteriores tendencias, ofreciendo una exposición y una explicación puramente mecánicas de la realidad. El intento de dar una explicación completa del mundo valiéndose de los términos del materialismo mecanicista, ha tenido lugar nuevamente de una forma más elaborada, según todos sabemos, en la era

moderna, bajo el influjo de la ciencia física. Pero la brillante hipótesis de Leucipo y Demócrito no fue, en modo alguno, la última palabra de la filosofía griega: otros filósofos griegos comprenderían después que la riqueza del mundo en todas sus esferas no puede reducirse al mero juego mecánico de los átomos.

Capítulo XI
La filosofía presocrática.

1. Suele decirse a menudo que la filosofía griega gira en torno al problema de lo Uno y lo Múltiple. En las fases más primitivas de ella encontramos ya la noción de la unidad: las cosas se transforman unas en otras… por consiguiente, ha de haber algún sustrato común, algún principio último, cierta unidad subyacente a la diversidad. Tales declara que ese principio común es el agua; Anaxímenes, que el aire; Heráclito, que el fuego: se decide cada uno por un principio diferente, pero los tres creen en un principio último. Ahora bien, aunque el hecho del cambio —lo que Aristóteles llamó el cambio «sustancial»— pudiese sugerirles a los cosmólogos primitivos la noción de una subyacente unidad del universo, sería erróneo reducir tal noción a una conclusión de la ciencia física. Habida cuenta de lo que requieren las pruebas estrictamente científicas, carecían ellos de datos suficientes para garantizar sus afirmaciones acerca de la unidad, y mucho menos podían garantizar de certera la aserción sobre cualquier último principio concreto, ya fuese el agua, el fuego o el aire. El hecho es que los primeros cosmólogos saltaron, por encima de los datos, a la intuición de la unidad universal: poseían lo que podríamos llamar la facultad de la intuición metafísica, y en esto estriba su gloria y el que merezcan ocupar un puesto en la historia de la filosofía. Si Tales se hubiese contentado con decir que la tierra evolucionó a partir del agua, «tendríamos tan sólo —como observa Nietzsche— una hipótesis científica: hipótesis falsa, aunque difícil de refutar». Pero Tales rebasó la hipótesis meramente científica: llegó a formular una doctrina metafísica con su frase de que *todo es uno*.

Citemos otra vez a Nietzsche: «La filosofía griega comienza, al parecer, con una fantasía absurda: con la proposición de que el *agua* es el origen, el seno materno de todas las cosas. ¿Merece la pena, realmente, parar mientes en ella y considerarla con seriedad? Sí, y por tres razones: En primer lugar, porque esta proposición enuncia algo sobre el origen de las cosas; en segundo lugar, porque lo hace así sin metáforas ni fábulas; en tercero y último lugar, porque en ella está ya contenida, aunque sólo en fase de crisálida, la idea de que todo es uno. La primera de las razones aducidas deja aún a Tales en compañía de gentes religiosas y supersticiosas; la segunda, empero, lo saca ya de esa compañía y nos lo muestra como un filósofo de la naturaleza; y, en virtud de la tercera, Tales pasa a ser el primer filósofo griego.»[168] Esto es también verdad de todos los primeros cosmólogos: hombres como Anaxímenes y Heráclito se remontaron igualmente por encima de lo que podía ser verificado mediante la mera observación empírica. Al mismo tiempo, no se contentaron con ninguna de las admitidas fantasías mitológicas, porque buscaban un auténtico principio de unidad, el sustrato último del cambio: lo que afirmaron, lo afirmaron con toda seriedad. Tenían ellos la noción de que el mundo era un todo sistemático, un conjunto gobernado por

una ley. Sus afirmaciones se las dictaban la razón o el discurso, no la simple imaginación ni la mitología; y así, merecen ser contados en el número de los filósofos, y como los primeros filósofos de Europa.

2. Pero aunque los primeros cosmólogos estuvieran inspirados por la idea de la unidad cósmica, se hallaban ante el hecho de lo múltiple, de la diversidad, y no podían menos de intentar la conciliación teórica entre esta evidente pluralidad y la supuesta unidad. Dicho de otro modo: tenían que dar cuenta y razón del mundo tal como lo conocemos. Mientras Anaxímenes, por ejemplo, recurrió al principio de la condensación y la rarefacción, Parménides, en el empeño de su gran teoría de que el Ser es Uno e inmutable, negó en redondo las realidades del cambio y de la multiplicidad, considerándolas como ilusiones de los sentidos. Empédocles postuló cuatro elementos últimos, a partir de los cuales se compondrían todas las cosas en virtud de la acción del Amor y la Discordia, y Anaxágoras sostuvo el carácter definitivo de la teoría atómica y explicó cuantitativamente las diferencias cualitativas, haciendo con ello justicia a la pluralidad, a lo múltiple, a la vez que tendía a apartarse de la primitiva visión de la unidad, pese al hecho de que cada átomo represente al Uno de Parménides.

Cabe decir, pues, que los presocráticos se debatieron con el problema de lo uno y lo múltiple y no lograron resolverlo. La filosofía heraclitiana contiene, por cierto, la profunda noción de la unidad en la diversidad, pero está impedida por la exagerada afirmación del devenir y por las dificultades que comporta la doctrina del Fuego. En resumidas cuentas, los presocráticos fracasaron en su intento de resolver el problema, y éste fue planteado de nuevo por Platón y Aristóteles, quienes concentraron sobre él su superior talento y genio.

3. Mas si el problema de lo Uno y lo Múltiple siguió preocupando a los filósofos griegos del período postsocrático, y si recibió soluciones mucho más satisfactorias en manos de Platón y Aristóteles, evidentemente no debemos caracterizar la filosofía presocrática por una referencia a este problema, sino que hemos de buscar algún otro rasgo que la distinga y caracterice. ¿Dónde lo hallaremos? Podemos decir que la filosofía presocrática pone todo su interés en el mundo exterior, en el objeto, en lo que está fuera del yo. El hombre, el sujeto, el yo, naturalmente no quedan excluidos de sus consideraciones, pero el centro de su interés se halla sin duda fuera del yo. Esto se verá claramente examinando la pregunta que se fueron haciendo uno tras otro los pensadores presocráticos: «¿Cuál es el componente último del mundo?» En sus respuestas a esta cuestión, los primeros filósofos jonios rebasaron ciertamente lo que les garantizaban los datos empíricos, pero, según lo hemos notado ya, trataron el asunto con espíritu filosófico y no con la mentalidad de tejedores de patrañas mitológicas. Aún no distinguían bien entre la ciencia física y la filosofía, sino que combinaban las observaciones «científicas» de carácter puramente práctico con las

especulaciones filosóficas; mas ha de recordarse que, en aquel primitivo estadio del saber, difícilmente era posible diferenciar la ciencia física y la filosofía, pues los hombres querían ir conociendo algo más el mundo, y era muy natural que las cuestiones científicas y las filosóficas se entremezclasen. Como se interesaron en averiguar la naturaleza *última* del mundo, sus teorías cuentan entre las filosóficas; pero como aún no se había llegado a una clara distinción entre el espíritu y la materia, y debido a que su pregunta estaba inspirada sobre todo por el hecho del cambio material, su respuesta la expresaron en su mayor parte con términos y conceptos tomados de la materia. Hallaron que la «estofa» última del universo era una materia de alguna clase —cosa bien natural—, bien fuese el agua de Tales, lo indeterminado de Anaximandro, el aire de Anaxímenes, el fuego de Heráclito, o los átomos de Leucipo, y así gran parte de su materia fundamental podrían reclamarla los físicos de hoy como perteneciente a sus dominios.

De manera que a los primeros filósofos griegos se les llama con razón cosmólogos, porque se interesaron en averiguar la naturaleza del Cosmos, objeto de nuestro conocimiento, y al hombre mismo lo consideraron en su aspecto objetivo, como una porción del Cosmos, más bien que en su aspecto subjetivo de sujeto del conocimiento o de agente voluntario y moral. En su consideración del Cosmos, no llegaron a ninguna conclusión definitiva que explicase todos los factores implicados; y este evidente fracaso de la cosmología, junto con otras causas que ahora examinaremos, llevó naturalmente a dirigir el interés hacia el sujeto, apartándolo del objeto, al hombre mismo, prescindiendo del Cosmos. Este cambio del interés, tal cual aparece en los sofistas, lo estudiaremos en la sección siguiente del libro.

4. Aunque es cierto que la filosofía presocrática gira en torno al Cosmos, al mundo exterior, y que este interés cosmológico es el rasgo distintivo de los presocráticos en contraste con el de Sócrates, también se ha de advertir que en la filosofía presocrática se planteó un problema vinculado con el hombre en cuanto sujeto cognoscente: el de las relaciones entre la razón y la experiencia sensible. Así, Parménides, partiendo de la noción del Uno y viéndose incapaz de explicar el comenzar a ser y el dejar de ser —datos de la experiencia sensible— deja de lado la evidencia de los sentidos como ilusoria, y proclama que sólo el conocimiento racional puede llegar a asir la Realidad permanente. Pero el problema no fue tratado de manera completa o adecuada, y cuando Parménides negó la validez de la percepción sensible lo hizo en razón de una doctrina metafísica y de unos postulados, más bien que en virtud de una detenida consideración de la naturaleza de la percepción sensible y del conocimiento no sensitivo.

5. Puesto que a los primeros pensadores griegos les corresponde con justicia el dictado de filósofos, y puesto que procedieron en gran parte a base de acciones y reacciones o de tesis y antítesis (por ejemplo, exagerando Heráclito el devenir, e

insistiendo demasiado Parménides en el Ser), no podía menos de esperarse sino que los gérmenes de las tendencias filosóficas posteriores y los de las respectivas escuelas fuesen ya discernibles en la filosofía presocrática. Así, cuando se asocia la doctrina parmenídea del Uno con la exaltación del conocimiento racional a expensas de la percepción sensible, colígense los gérmenes del futuro idealismo; mientras que en la introducción del *Nous* por Anaxágoras —bien que su empleo real del *Nous* fuese escaso— podemos ver los gérmenes del posterior teísmo filosófico; y el atomismo de Leucipo y Demócrito viene a ser como un anticipo de las futuras filosofías materialistas y mecanicistas que tratarían de explicar todo lo cualitativo por lo cuantitativo y de reducir la totalidad del universo a la materia y a sus efectos.

6. Por lo que llevamos dicho, debería quedar bien claro que la filosofía presocrática no es simplemente un estadio filosófico del que se pueda prescindir al estudiar el pensamiento griego —de suerte que fuese justificable el empezar, sin más, por Sócrates y Platón. La filosofía presocrática no es una fase prefilosófica, sino que es la primera etapa de la filosofía griega. Aun con todas sus necesarias mezclas, es ya filosofía, y merece ser estudiada por su propio interés intrínseco: como el primer intento griego de conseguir una explicación racional del mundo. Además, no es una unidad cerrada en sí misma, un compartimiento estanco con respecto a la filosofía qué le siguió; antes, al contrario, es una preparación del período siguiente, pues en ella vemos plantearse problemas en que se habían de ocupar las mentes de los mayores filósofos griegos. El pensamiento griego se va desarrollando y, aunque no sería fácil exagerar el genio de hombres como Platón y Aristóteles, nos equivocaríamos si imaginásemos que el pasado no les influyó. Platón fue hondamente influido por el pensamiento presocrático, por los sistemas heraclitiano, eleático y pitagórico; Aristóteles consideraba su filosofía como herencia y coronación del pasado; y ambos pensadores recogieron la problemática filosófica de manos de quienes les habían precedido, y dieron, sí, a los problemas soluciones originales, pero no sin abordarlos en su contexto histórico. Sería, pues, absurdo comenzar una historia de la filosofía griega, con una exposición crítica de Sócrates y de Platón sin haberse detenido antes a estudiar el pensamiento que les precediera, puesto que ni a Sócrates, ni a Platón, ni a Aristóteles podemos entenderles sin conocer a sus predecesores…

* * *

Ocupémonos ahora de la fase siguiente de la filosofía griega, fase que puede ser considerada como la antítesis del anterior período de especulación cosmológica: la época de los sofistas y de Sócrates.

Segunda parte
El Período Socrático

Capítulo XII
Los sofistas

Los primeros filósofos griegos se habían ocupado principalmente del objeto y habían tratado de determinar el principio último de todas las cosas. Su éxito, empero, no igualó a su sinceridad filosófica, y las sucesivas hipótesis que propusieron acabaron por producir cierto escepticismo respecto a la posibilidad de lograr un conocimiento seguro de la naturaleza última del mundo. Añádase que el resultado natural de algunas doctrinas, como las de Heráclito y Parménides, no podía ser sino una actitud escéptica respecto a la validez de la percepción sensible. Si el ser es estático y la percepción del movimiento ilusoria, o si, por otra parte, todo está cambiando sin cesar y no hay ningún principio real de estabilidad, nuestra percepción sensible no merece crédito alguno y, con ello, se socavan las bases mismas del saber cosmológico. Los sistemas de filosofía propuestos hasta entonces se excluían los unos a los otros; ciertamente, en las opuestas teorías había su parte de verdad, pero aún no había surgido ningún filósofo de talla bastante para conciliar las antítesis en una síntesis superior, de la que quedaran excluidos los errores y en la que se hiciese justicia a la verdad contenida en las doctrinas rivales. El resultado hubo de ser una cierta desconfianza para con las cosmologías. Y, de hecho, si se quería progresar de veras, estaba haciendo falta volver los ojos hacia el sujeto como lema de meditación. Fueron las reflexiones de Platón sobre el pensar las que posibilitaron una teoría más acertada, que habría de tomar debidamente en cuenta los dos hechos de la estabilidad y la mutabilidad; pero el volverse de la consideración del objeto a la del sujeto, cambio de enfoque que hizo que el progreso fuese posible, tuvo lugar por primera vez con los sofistas, y fue en gran parte una consecuencia del fracaso de la antigua filosofía griega. Ante la dialéctica de Zenón, pareció probablemente muy dudoso que fuese posible cualquier avance en el estudio de la cosmología.

Además del escepticismo subsiguiente a la primera filosofía griega, otro factor contribuyó a dirigir la atención hacia el sujeto: la creciente reflexión sobre el fenómeno de la civilización y la cultura, reflexión facilitada sobre todo por las amplias relaciones que tenían los griegos con otros pueblos. No sólo les eran conocidas las civilizaciones de Persia, Babilonia y Egipto, sino que habían entrado también en contacto con pueblos que se hallaban en fases mucho más primitivas, como los escitas y los tracios. Esto era muy natural que gentes de tanta inteligencia como los griegos comenzaran a hacerse preguntas; por ejemplo: «Las distintas maneras de vivir, nacionales y locales, los códigos religiosos y éticos, ¿son o no puras convenciones?» «La cultura helénica, en cuanto diferente de las culturas no helénicas o "bárbaras", ¿era cuestión de νόμος, mero producto humano y, por ende, mutable, algo existente por imposición de la ley (νόμῳ), o dependía de la Naturaleza, era algo

connatural a los griegos (φύσει)?» «¿Debíase tal cultura a una ordenación sagrada, respaldada por la sanción divina, o podía, por el contrario, cambiarse, modificarse, adaptarse, y desarrollarse?» A propósito de esto hace ver Zeller cómo Protágoras, el más dotado de los sofistas, procedía de Abdera, «avanzadilla de la cultura jónica en las tierras de la barbarie tracia»[169].

Así pues, la *sofística*[170] se diferenció de la anterior filosofía griega por el objeto del que se ocupaba, a saber, el hombre, su civilización y sus costumbres: trataba del microcosmos más bien que del macrocosmos. El hombre empezaba a adquirir conciencia de sí. Como dijo Sófocles, «Muchos son los misterios que hay en el universo, pero no hay mayor misterio que el hombre»[171].

La sofística se diferenció también de la filosofía griega precedente en cuanto al *método*. Aunque el método de la vieja filosofía no excluyó en modo alguno la observación empírica, sin embargo era característicamente deductivo: una vez que el filósofo había establecido su principio general del mundo, su último principio constitutivo, no le quedaba otra cosa por hacer sino explicar conforme a aquella teoría los fenómenos concretos. En cambio, los sofistas procuraban reunir primero un gran acervo de observaciones sobre hechos particulares: eran enciclopedistas, *polymathai*; luego, de aquellos datos que habían acumulado, sacaban conclusiones, en parte teóricas y en parte prácticas. Así, del arsenal de datos que lograran reunir acerca de las diferencias entre las opiniones y las creencias, podían sacar la conclusión de que es imposible saber nada con certeza; o a base de sus conocimientos de distintas naciones y maneras de vivir podían formar una teoría sobre el origen de la civilización o los inicios del lenguaje; o podían sacar también conclusiones de orden práctico, por ejemplo la de que la sociedad estaría mejor si se organizase de esta o de la otra manera. El método de la sofística fue, por lo tanto, «empírico inductivo»[172].

Se debe tener presente, con todo, que las conclusiones prácticas de los sofistas no pretendían establecer normas objetivas, basadas en una verdad necesaria. Y esto señala otra diferencia entre la sofística y la filosofía griega precedente, a saber, sus diversas finalidades. La vieja filosofía buscaba la verdad objetiva: los cosmólogos querían descubrir, en efecto, la verdad objetiva acerca del mundo, eran ante todo desinteresados buscadores de la verdad. A los sofistas, por su parte, no era la verdad objetiva lo que les interesaba principalmente: sus fines eran prácticos y no especulativos. Por eso, los sofistas se convirtieron en instrumentos de la instrucción y de la educación en las ciudades griegas, y trataron de enseñar el arte de vivir y de gobernar. Se ha observado que mientras que el tener un grupo de discípulos era cosa más o menos accidental para los filósofos presocráticos —entregados por completo a su afán de *descubrir* la verdad—, a los sofistas sí que les fue esencial rodearse de discípulos, puesto que trataron ante todo de *enseñar*.

En Grecia, después de las guerras contra los persas, se intensificó naturalmente la

vida política, y esto ocurrió más que en ningún otro sitio en la democrática Atenas. El ciudadano libre podía tener siempre alguna participación en la vida política, y si quería desenvolverse en ella de un modo provechoso y digno necesitaba, claro está, poseer cierta cultura. La educación antigua era ya insuficiente para quien deseara abrirse camino hacia los cargos públicos; los viejos ideales aristocráticos, fuesen o no superiores de suyo a los ideales nuevos, eran incapaces de satisfacer la demanda de dirigentes impuesta por el auge de la democracia: era preciso algo más, y a cubrir tal necesidad acudieron los sofistas. Dice Plutarco que éstos sustituyeron la antigua educación de tipo práctico —basada casi toda ella en la tradición familiar, las relaciones con políticos eminentes, y el entrenamiento consistente en ir participando en los asuntos públicos— por un aprendizaje teórico. Lo que ahora se requería era seguir unos cursos de enseñanza, y los sofistas los daban en las ciudades. Eran profesores itinerantes, que iban de ciudad en ciudad, con lo que reunían un valioso caudal de noticias y experiencias; y su programa de enseñanzas era bastante variado: gramática, interpretación de los poetas, filosofía de los mitos y de la religión, y varias otras cosas más. Pero sobre todo profesaban la enseñanza del arte *retórica*, que era absolutamente imprescindible para la vida política. En la ciudad-Estado griega, y en Atenas más que en las restantes, era imposible abrirse camino como hombre público si no se sabía hablar con elocuencia. Los sofistas hacían profesión de enseñar el arte de la palabra, de instruir y entrenar en la «virtud» política por excelencia, en la «virtud» de la nueva aristocracia del talento y la habilidad. Ni que decir tiene que en esto no había, de suyo, nada malo, pero la obvia consecuencia de que el arte de la retórica podría emplearse en poner en circulación un concepto de la política no precisamente desinteresado o que fuese, en definitiva, perjudicial para la ciudad o forjado tan sólo para favorecer en su carrera al político, contribuyó a dar a los sofistas mala reputación. Tal era lo que sucedía especialmente con su enseñanza de la erística. Si alguien quería enriquecerse bajo el régimen de la democracia griega, tenía que hacerlo principalmente por medio de litigios judiciales, y los sofistas se dedicaban a enseñar el mejor modo de ganarlos. Pero claro está que ello era fácil que equivaliese, en la práctica, al arte de enseñar a los hombres cómo conseguir que la causa injusta pareciese justa. Semejante proceder difería mucho, evidentemente, de la actitud de afanosa búsqueda de la verdad que había caracterizado a los antiguos filósofos, y por aquí se explica el trato que recibieron los sofistas en manos de Platón.

Los sofistas realizaban su tarea culturizante por medio de la educación de los jóvenes y dando lecciones públicas en las ciudades; mas, como eran profesores que iban de población en población y hombres de gran experiencia y que representaban, a pesar de todo, una reacción un tanto escéptica y superficial, vino a ser corriente la idea de que, reuniendo a los jóvenes, se los arrebataban a las familias y desprestigiaban ante ellos los criterios tradicionales hasta dar al traste con el código

de las costumbres y con las creencias religiosas. Por tal motivo, los partidarios incondicionales de la tradición miraban a los sofistas con malos ojos, mientras que los jóvenes se declaraban de parte de ellos con todo entusiasmo. Y no es que las niveladoras tendencias de los sofistas fueran siempre debilitantes del vigor de la vida griega su amplitud de visión hacía de ellos, por lo general, abogados del panhelenismo, doctrina cuya necesidad se dejaba sentir agudamente en la Grecia de las ciudades-Estados. Pero lo que más atrajo la atención fueron sus tendencias escépticas, sobre todo porque no ponían nada realmente nuevo ni sólido en lugar de las viejas convicciones que procuraban echar abajo. A esto podría añadirse el detalle de que exigían una remuneración, un salario, por las enseñanzas que impartían. Esta práctica, aunque legítima de suyo, difería de la que distinguió a los filósofos antiguos y desentonaba de la opinión griega respecto a «lo conveniente». A Platón le parecía abominable, y Jenofonte sostiene que «los sofistas no hablan ni escriben sino para engañar, por enriquecerse, y no son útiles para nadie»[173].

Por lo dicho, queda claro que la sofística no se hizo acreedora de una condena radical. Volviendo la atención de los pensadores hacia el hombre mismo, hacia el sujeto pensante y volente, sirvió de transición a la fase de las cimeras elucubraciones de Platón y Aristóteles. Proporcionando un método de educación y de instrucción, desempeñó un papel necesario en la vida política de Grecia y, a la vez, sus tendencias panhelenísticas fueron un factor que ciertamente sale en defensa de su crédito. Hasta sus mismas propensiones al escepticismo y al relativismo, que eran, después de todo, consecuencias en gran parte del fracaso de la antigua filosofía y también de una mayor experiencia de la vida humana, contribuyeron por lo menos a que se plantearan nuevos problemas, aunque la sofística fuese, de por sí, incapaz de darles solución. No es gratuito fantaseo discernir la influencia de la sofística sobre el drama griego, por ejemplo en él himno a la perfección humana que se entona en la *Antígona* de Sófocles, o en las discusiones teóricas que aparecen en las piezas de Eurípides, y también se nota este influjo en las obras de los historiadores griegos, como, por ejemplo, en el famoso diálogo con los de Melos que se lee en las páginas de Tucídides. El término σοφιστής tardó algún tiempo en adquirir su sentido peyorativo. Heródoto lo emplea al referirse a Solón y a Pitágoras, aplícaselo Androtión a los Siete Sabios y a Sócrates, y Lisias a Platón. Los sofistas más antiguos se granjearon general respeto y estimación, y, como los historiadores lo han puesto de relieve, no era raro que se les escogiera como «embajadores» de sus respectivas ciudades, cosa difícilmente compatible con que fuesen o se les tuviese por meros charlatanes. Sólo más tarde adquirió el término «sofista» una acepción peyorativa, como en las obras de Platón; y en tiempos posteriores parece que recuperó un sentido honroso, pues se designó con él a los maestros de retórica y a los prosistas del Imperio sin que comportase ya el sentido de enredoso y engañador. «Fue principalmente por su

oposición a Sócrates y a Platón por lo que los sofistas se ganaron una reputación tan mala que ese vocablo significa ahora, corrientemente, o bien que alguna verdad es refutada o puesta en duda mediante falsos razonamientos, o bien que se prueba y se hace plausible algo que es falso.»[174]

Por otra parte, el relativismo de los sofistas, su mucha insistencia en la erística, su falta de normas fijas, su aceptación de emolumentos y las extravagantes tendencias que mostraron algunos de los sofistas más tardíos a sutilizar sin fin, justifican bastante el sentido peyorativo del término. Para Platón, no son sino «comerciantes que trafican con mercancías espirituales»[175]; y cuando Sócrates aparece en el *Protágoras*[176] preguntando a Hipócrates, que desea recibir las enseñanzas protagóricas, «¿No te avergonzaría el mostrarte a los griegos como un sofista?», Hipócrates responde: «Sí, por cierto, Sócrates, si he de decir lo que, pienso.» Tengamos presente, no obstante, que Platón tendía a recalcar lo malo de los sofistas, en gran parte para que se advirtiese la gran ventaja que les llevaba Sócrates, quien había desarrollado todo lo bueno que había en la Sofística y lo había elevado a un nivel mucho más alto que el alcanzado por los sofistas.

Capítulo XIII
Algunos de los sofistas.

1. Protágoras

Protágoras nació —según la mayoría de los autores— hacia el año 481 a. J. C., en Abdera de Tracia[177], y parece que fue a Atenas a mediados del siglo. Gozó del favor de Pericles, y se cuenta que este hombre de Estado le encargó que redactase una constitución para la colonia de Turios, que había sido fundada en la Magna Grecia en 444 a. J. C. Se hallaba nuevamente en Atenas a comienzos de la Guerra del Peloponesio, el año 431, así como durante la peste de 430, de la que murieron dos de los hijos de Pericles. Diógenes Laercio refiere que Protágoras fue acusado de impiedad por causa de su libro sobre los dioses, pero que huyó de la Ciudad antes del juicio y naufragó en la ruta de Sicilia, mientras su libro era quemado en la plaza pública. Estas cosas habrían tenido lugar por los tiempos de la revuelta oligárquica de los Cuatrocientos, en 411 a. J. C. Burnet se inclina a poner en duda semejante historia, y cree que, de haberse dado la acusación, tuvo que ser antes de 411. Taylor concuerda con Burnet en lo de no admitir la historia de tal persecución, pero lo hace porque, lo mismo que Burnet, acepta como fecha del nacimiento de Protágoras una anterior: la de 500 a. J. C. Ambos autores se apoyan en que Platón presenta a Protágoras, en el diálogo de este nombre, como de edad ya avanzada, que frisaría por lo menos en los 65 años, hacia 435. Platón «debía de saber si Protágoras pertenecía o no a la generación anterior a la de Sócrates, y ningún motivo podía tener para presentar las cosas distintas de como fuesen en este aspecto»[178]. En tal caso, deberíamos aceptar también la afirmación, que aparece en el *Menón*, de que Protágoras murió muy estimado por todos.

La tesis más conocida de Protágoras es la que se lee en un fragmento de su obra: *Ἀλήθειαἤ Καταβάλλοντες* (*λόγοι*): «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son»[179]. Ha habido muchas controversias en torno a la interpretación de esta célebre frase. Hay quienes opinan que en ella Protágoras no quiere significar por «hombre» el hombre individual, sino la especie humana. En tal caso, el sentido de la frase no sería que «lo que a ti te parece verdad es verdad para ti, y lo que a mí me parece verdad lo es para

mí», sino, más bien, que la comunidad, o el grupo, o la especie humana entera es el criterio y la horma de la verdad. Las discusiones han girado también en torno a la cuestión de si por «las cosas» (Χρήματα) han de entenderse tan sólo los objetos de la percepción sensible, o se han de incluir los valores.

He aquí una cuestión difícil, que no podemos estudiar a fondo en estas páginas; pero el autor de ellas no está dispuesto a pasar por alto el testimonio de Platón en el *Teeteto*, donde el dicho de Protágoras (aunque parafraseado, como el mismo Platón lo reconoce) es interpretado ciertamente en el sentido individualista, como refiriéndose a la percepción sensible[180]. Observa Sócrates que por efecto de un mismo viento puede uno de nosotros sentir frío y otro no, o puede uno sentirse simplemente fresco y otro, en cambio, friísimo; y pregunta entonces si hemos de decir, con Protágoras, que el viento es frío para quien lo siente así y no es frío para quien no lo siente. Como se ve, en este pasaje se interpreta el pensamiento de Protágoras refiriéndolo al hombre individual y no al hombre en sentido específico. Adviértase, además, que no se describe al sofista como si dijera que el viento sólo le *parece* a uno frío y a otro no. Así, si yo, de vuelta del paseo en un día frío y lluvioso, dijese que la lluvia es tibia, y tú, saliendo de una habitación caliente, afirmases que la lluvia es friísima, Protágoras sostendría que ninguno de los dos nos equivocábamos, ya que el agua —diría él— es tibia para el órgano sensorial del uno y es fría para el del otro. (Cuando al sofista se le objetaba que las proposiciones geométricas son las mismas para todos, respondía que en la realidad concreta, tal cual es, no hay líneas ni círculos geométricos, de modo que la dificultad nunca se presenta de hecho.)[181]

En contra de esta interpretación se aduce el *Protágoras* de Platón, en el que nuestro sofista no aplica su frase en un sentido individualista a los valores éticos. Pero, aun admitiendo que a Protágoras se le ha de hacer coherente consigo mismo, no hay por qué suponer, con todo, que lo que es verdadero de los objetos de la percepción sensible sea *ipso facto* verdadero de los valores éticos. Se puede observar que Protágoras declara que el hombre es la medida de *todas* las cosas (πάντων ρημάτων), de tal manera que, si se acepta la interpretación individualista con respecto a los objetos de la percepción sensible, la misma interpretación se debe extender a los valores y a los juicios éticos, y, recíprocamente, si no se la acepta respecto a estos últimos, tampoco se la debe aceptar con respecto a los objetos de la percepción sensible; en otras palabras: tenemos que escoger forzosamente entre el *Teeteto* y el *Protágoras*, basarnos en uno de los dos y rechazar el otro. Pero, en primer lugar, no es seguro que en la expresión πάντων χρημάτων se quisiesen incluir los valores éticos, y, en segundo lugar, acaso los objetos de los sentidos particulares sean de tal carácter que *no puedan* hacerse objetos de un saber universal y verdadero, mientras que los valores éticos sean, en cambio, de tal especie que sirvan para objetos de un saber verdadero y universal. Ésta era la opinión del propio Platón, quien relacionaba

la frase protagórica con la doctrina heraclitiana del perpetuo fluir y sostenía que un saber cierto y verdadero sólo se puede tener de lo suprasensible. Aquí no intentamos establecer que Protágoras sostuvo la tesis platónica en lo tocante a los valores éticos, cosa que ciertamente no hizo, sino que sólo pretendemos indicar que la percepción sensible y la intuición de los valores ni están *necesariamente* en relación, ni dejan de estarlo, con el conocimiento cierto y la verdad universal.

¿Cuál fue, pues, de hecho, la doctrina de Protágoras en lo concerniente a los valores y a los juicios éticos? En el *Teeteto* se le describe como si dijera a la vez que los juicios éticos son relativos («pues yo mantengo que todas las prácticas que parecen justas y laudables para un determinado Estado lo son en efecto para este Estado durante todo el tiempo que por ellas se sostiene») y que el hombre sabio debería esforzarse por sustituir las prácticas sensatas por las insensatas[182]. Con otras palabras, no se trata de si una opinión ética es verdadera y otra falsa, sino de si una opinión es «más sensata», es decir, más útil o ventajosa que otra. «De esta suerte, es verdad a la vez que algunos hombres son más avisados que otros y que nadie piensa erróneamente.» (Quien piensa que la verdad absoluta no existe, poco derecho tiene, por cierto, a declarar sin ambages que «nadie piensa erróneamente».) En cambio, en el *Protágoras* describe Platón a este sofista como si sostuviera que al αἰδώς y δίκη les hubiesen sido otorgados por los dioses a todos los hombres, «porque las ciudades no podrían existir si, como sucede en el caso de otras artes, sólo algunos hombres las poseyesen». ¿Es esto distinto de lo que se dice en el *Teeteto*? Al parecer, lo que Protágoras quería dar a entender es lo siguiente: que la Ley se basa, por lo general, en ciertas tendencias éticas implantadas en todos los hombres, pero que las variedades individuales de la Ley, tal como se las encuentra en los diversos Estados, son relativas, y la ley de un Estado concreto no es «más verdadera» que la de otro Estado, aunque quizá sea «más sensata», más adecuada, en el sentido de más útil o más ventajosa. El Estado o la comunidad ciudadana, y no el individuo, sería en este caso el determinante de la ley; pero el carácter relativo de los juicios éticos concretos y de las determinaciones particulares del *nomos* seguiría dándose. Como mantenedor de la tradición y de las convenciones sociales, insiste Protágoras en la importancia de la educación, del ir embebiéndose en las tradiciones éticas del Estado, aunque admite al mismo tiempo que el hombre sabio conduzca al Estado hacia «mejores» leyes. En cuanto se refiere al ciudadano particular, éste debe atenerse a la tradición, al código aceptado por la comunidad; y ello tanto más cuanto que ningún «modo de vida» es más verdadero que los otros. Αἰδώς y δίκη le inclinan a comportarse así, y si no participa de estos dones de los dioses y rehúsa prestar oído al Estado, éste deberá desembarazarse de ese tal. Por lo tanto, mientras a primera vista la doctrina «relativista» de Protágoras puede parecer de intenciones revolucionarias, acaba por ser un instrumento de apoyo de la tradición y la autoridad. Ningún código es «más

verdadero» que otro; por consiguiente, no alces tu opinión particular contra la ley del Estado.

Más aún, con su concepción de la αἰδώς y δίκη, Protágoras sugiere por lo menos la existencia de una Ley natural no escrita, y, en este aspecto, contribuye a ampliar el punto de vista griego.

En su obra Περί Θεῶν, Protágoras dijo: «Acerca de los dioses yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco cuál sea su forma; porque hay muchos impedimentos para saberlo con seguridad: lo oscuro del asunto y lo breve de la vida humana.»[183] Éste es el único fragmento que de aquella obra poseemos. La frase diríase que viniera a añadir colorido a la descripción de Protágoras como pensador escéptico y destructor, que orientó la fuerza de su crítica contra toda tradición establecida en materias de moral y de religión; pero tal modo de entenderla no se compadece con la impresión que recibimos del diálogo *Protágoras* de Platón, y debe de ser inexacto. Igual que de la relatividad de los códigos legales concretos se ha de sacar la conclusión de que el individuo debe someterse a la educación tradicional, así también la conclusión moral que ha de sacarse de nuestra incertidumbre con respecto a los dioses y a su naturaleza es la de que debemos mantenernos fieles a la religión de la ciudad. Si no podemos estar seguros en lo que concierne a la verdad absoluta, ¿por qué echar por la borda la religión que heredarnos de nuestros padres? Aparte de que la actitud de Protágoras no es tan insólita o destructiva como los adeptos de una religión dogmática puedan naturalmente suponerlo, pues, según indica Burnet, la religión griega no consistía «en afirmaciones ni en negaciones teológicas», sino en un culto[184]. Cierto que los sofistas debieron de debilitar la confianza en la tradición, pero parece que Protágoras, personalmente, era de carácter conservador y no tenía intención alguna de formar revolucionarios; antes, al contrario, hacía profesión de formar para ser buenos ciudadanos. Tendencias éticas las tienen todos los hombres, pero estas tendencias sólo pueden desarrollarse en el seno de una comunidad organizada: por consiguiente, para que el hombre sea buen ciudadano deberá embeberse de toda la tradición social de la comunidad a la que pertenezca como miembro. La tradición social no es la verdad absoluta, pero sí es la norma para el buen ciudadano.

Síguese de la teoría relativista que sobre cualquier cosa se puede opinar de varios modos distintos, y parece que Protágoras expuso esta cuestión en sus *Ἀντιλογίαι*. El dialéctico y el retórico se ejercitarán en el arte de desarrollar opiniones y argumentos diferentes, y más brillarán cuanto más consigan *τόν ἥττω λόγος κρείττω ποιεῖν* («transformar la peor razón en la mejor»). Los enemigos de los sofistas interpretaron esto en el sentido de que habría que hacer prevalecer la causa *moralmente peor*[185], pero no es necesario dar a la frase tal sentido moralmente destructivo. Por ejemplo, si un abogado logra defender con éxito la causa justa de un cliente que era demasiado débil para valerse por sí mismo o cuyos derechos eran difíciles de proteger, cabe

decir que ha hecho que prevalezca «la razón más débil», sin incurrir en ninguna inmoralidad. Entre las manos de retóricos sin escrúpulos y de aficionados a la erística, la máxima en cuestión adquirió pronto un matiz peyorativo, pero ello no da pie para achacarle a Protágoras el deseo de promover actitudes desaprensivas. Sin embargo, es innegable que, cuando la doctrina relativista se une a la práctica de la dialéctica y la erística, engendra naturalísimamente el deseo de triunfar, de alcanzar éxitos, sin gran consideración para con la verdad o la justicia.

Protágoras fue un precursor en el estudio de la ciencia gramatical. Dícese que clasificó las diferentes clases de proposiciones[186] y que inventó los términos con que se designan los distintos géneros del nombre[187]. En un divertido pasaje de *Las nubes* finge Aristófanes al sofista ocupado en formar el femenino de ἀλεκτρύαινα a partir del masculino ἀλεκτρυών (gallo).[188]

2. Pródico

Pródico venía de la isla de Ceos, en el Egeo. Los habitantes de esta isla tenían fama de ser inclinados al pesimismo, y a Pródico se le atribuyó la tendencia de sus paisanos, pues en el diálogo pseudoplatónico titulado *Axíoco* se le presenta como convencido de que la muerte es deseable porque nos libra de las calamidades de la vida. Temer la muerte es irracional, puesto que no afecta ni al vivo ni al muerto —al primero, porque mientras se vive aún no existe la muerte, y al segundo porque entonces no existe ya él y nada le puede afectar—[189]. La autenticidad de esta observación no es muy segura.

Lo más notable de Pródico es tal vez su teoría sobre el origen de la religión. Sostiene que, al principio, los hombres adoraron como a dioses el sol, la luna, los ríos, los lagos, los frutos, etcétera; en otras palabras, las cosas que les eran útiles y las que les servían de alimentos. Y pone el ejemplo del culto al Nilo en Egipto. A esta fase primitiva siguió otra en la que los inventores de las varias artes —de la agricultura, de la viticultura, de la metalurgia, y así sucesivamente— fueron adorados como los dioses Deméter, Dionisio, Hefesto, etcétera. Según esta manera de ver la religión, las plegarias serían —pensaba él— superfluas; y parece que sobre este particular tuvo algunas dificultades con las autoridades de Atenas.[190] Pródico, lo mismo que Protágoras, fue célebre por sus estudios lingüísticos[191], y escribió un

tratado sobre los sinónimos. Al parecer, sus maneras de expresarse eran muy pedantes.[192] (Zeller observa:[193] «Aunque Platón suele tratarle con ironía, no obstante, hablan en favor suyo el hecho de que, en algunas ocasiones, Sócrates le envió alumnos recomendados (*Teeteto*, 151 b), y el de que su ciudad natal le confió repetidamente misiones diplomáticas (*Hip. may*., 282 c)». Lo que ocurre es que Zeller parece que no ha entendido bien ese pasaje del *Teeteto*, pues los jóvenes que Sócrates enviaba a Pródico eran aquellos que advertía que junto a sí no habían quedado «preñados» de pensamientos. Entonces se los mandaba a Pródico, para que en su compañía dejaran de ser «estériles».)

3. Hipias.

Hipias de Elis fue contemporáneo de Protágoras (más joven que éste), y se le celebró sobre todo por lo inmenso de su saber: entendía en matemáticas, astronomía, gramática y retórica, rítmica y armonía, historia, literatura, mitología… Era, en suma, un verdadero *polymathés*. Y no sólo esto, sino que se presentó en una olimpíada gloriándose de haberse confeccionado él mismo todo su atuendo. Su lista de los vencedores olímpicos fue la base del sistema, que adoptaron después los griegos (introducido por el historiador Timeo), de fecharlo todo por referencia a las Olimpíadas[194]. Platón, en el *Protágoras*, le hace decir a Hipias que «la Ley, tirana de los hombres, les fuerza a éstos a realizar muchas cosas contrarias a la Naturaleza»[195]. El sentido de tal frase parece ser que la ley de la ciudad-Estado es a menudo estrecha y tiránica y contraria a las leyes naturales (ἄγραφοι νόμοι).

4. Gorgias.

Gorgias, de Leontinos, en Sicilia, vivió aproximadamente de 483 a 375 a. J. C., y

en 427 fue a Atenas como embajador de su ciudad natal, para pedir auxilios contra Siracusa. En sus viajes hizo cuanto pudo por difundir el espíritu del panhelenismo.

Es probable que Gorgias comenzara por ser discípulo de Empédocles y que se ocupara en cuestiones de ciencias naturales, y quizás escribiera un libro sobre óptica. Fue llevado, empero, al escepticismo por la dialéctica de Zenón, y publicó una obra titulada *Acerca del no-ser o de la Naturaleza* (Περί τοῦ μή ὄντος ἢ περί φύσεως), cuyas ideas principales se pueden entresacar de los escritos de Sexto Empírico y del seudo-aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*. Según estos resúmenes del contenido de la obra de Gorgias, es cosa clara que nuestro sofista reaccionó contra la dialéctica de los eléatas de un modo algo distinto del de Protágoras, pues mientras puede decirse que este ultimo sostenía que todo es verdad, Gorgias sostuvo precisamente lo contrario. Para Gorgias: 1.°- Nada existe, puesto que, si algo existiera, tendría o que ser eterno o que haber empezado alguna vez a existir. Mas el que haya empezado a ser no se concibe, pues ni del ser ni del no-ser puede nada venir a ser. Tampoco puede ser eterno, ya que, si lo fuese, habría de ser infinito. Mas el infinito es imposible, por la siguiente razón: no puede estar en algo, ni puede estar en sí mismo; por lo tanto, no puede estar en ningún sitio. Y lo que no está en ningún sitio no existe. 2.°- Si existiese alguna cosa, sería incomprensible, no la podríamos conocer. Porque si el conocimiento es del ser, entonces lo conocido, lo pensado, ha de ser, y el no-ser no podría pensarse en absoluto. En cuyo caso no podría darse el error, lo cual es absurdo. 3.°- Aun cuando pudiésemos conocer el ser, no podríamos comunicar a otros este conocimiento. Todo signo es distinto de la cosa significada; ¿cómo podríamos, por ejemplo, comunicar a otros el conocimiento de los colores, si lo que oye el oído son sonidos y no colores? Y ¿cómo podría darse a la vez en dos personas la misma representación del ser, si esas personas son diferentes la una de la otra?[196]

No han faltado quienes vean en estas sorprendentes ideas la expresión de un deliberado nihilismo; otros entienden que se trataba de una broma de Gorgias, o, más bien, de que el gran retórico quiso demostrar así que la retórica, o sea, el uso habilidoso de las palabras, era capaz de hacer verosímiles hasta las más absurdas hipótesis (sic H. Gomperz). Pero este último punto de vista no se compagina muy bien con el hecho de que Isócrates ponga las opiniones de Gorgias al lado de las de Zenón y de las de Meliso, ni con que el autor[197] del Πρός τὰ Γοργίου trate las opiniones del sofista como, dignas de crítica filosófica. Sin contar con que un tratado sobre la Naturaleza no era el lugar más a propósito para semejantes *alardes* retóricos. Por otro lado, cuesta suponer que Gorgias sostuviese del todo en serio lo de que «nada existe». Bien pudiera ser que hubiese optado por emplear la dialéctica eleática con miras a reducir al absurdo la filosofía de los eléatas[198]. Tras lo cual, renunciando a la filosofía, se habría dedicado él mismo a la retórica.

El arte retórica fue considerada por Gorgias como la maestría del arte de persuadir, y esto le llevó por fuerza a un estudio práctico de la psicología. Desarrolló con plena conciencia el arte de la sugestión (Φυχαγωγία), susceptible de ser utilizado para fines prácticos, buenos o malos, y con finalidad artística. En relación con esta última, Gorgias habló del arte del «engaño legítimo» (δικαία ᾿απάτη), y llamó a la tragedia «un engaño que más vale provocarlo que no provocarlo; ser víctima de él indica mayor capacidad de apreciación artística que el resistirse a ser por él engañado»[199]. Su comparación de los efectos de la tragedia con los de los purgantes nos hace pensar en la discutidísima doctrina aristotélica de la κάθαρσις.

El hecho de que Platón[200] ponga la doctrina de «el derecho es la fuerza» en boca de Calicles, discípulo de Gorgias, mientras que otro de sus discípulos, Licofrón, afirmaba que la nobleza es cosa fútil y que todos los hombres son iguales, así como que la ley es un contrato que garantiza mutuamente el derecho[201], y otro discípulo más pedía la libertad de los esclavos en nombre de la ley natural[202], nos mueve a aceptar, con Zeller, que Gorgias renunció a la filosofía y rehusó responder a preguntas sobre la verdad y la moralidad.[203]

Otros sofistas de los que se puede hacer breve mención son Trasímaco de Calcedón que aparece en el *República* como brutal campeón de los derechos del más fuerte[204], y Antifón de Atenas, que defiende la igualdad entre todos los hombres y denuncia, cual producto ella misma de la barbarie, la distinción entre nobles y plebeyos, griegos y bárbaros. Para él, la educación era lo más importante de la vida; y creó el *género* literario de la *Τέχνη ἀλυπίας λόγοι παραμυθητικοί*, declarando que era capaz de alegrar a cualquiera por medio de la palabra[205].

5. La sofística.

Como conclusión, conviene advertir otra vez que no hay motivos para achacar a los grandes sofistas la intención de dar al traste con la religión y la moral; hombres de la talla de Protágoras y Gorgias no podían proponerse tal cosa. De hecho, los grandes sofistas ayudaron a que se concibiese una «ley natural» y tendieron a ampliar las miras del ciudadano griego corriente; fueron, en la Hélade, una fuerza educadora. Al mismo tiempo, no deja de ser verdad que, «de acuerdo con Protágoras, toda opinión es verdadera, en algún sentido, y toda opinión es falsa, de acuerdo con Gorgias»[206].

Esta propensión a negarle a la verdad el carácter de objetividad absoluta lleva fácilmente a la consecuencia de que, en vez de tratar de *convencer* a alguien, el sofista procurará *persuadirle* o discutir con él. Ciertamente, en manos de hombres de no tanta categoría, la sofística se ganó muy pronto el descrédito inherente al término, que se le aplicó, de sofistería». Así, mientras que el cosmopolitismo y la amplitud de miras de un Antifón de Atenas merecen todo respeto, en cambio, no pueden menos de reprobarse, por una parte, la teoría de Trasímaco de que «el derecho es la fuerza» y, por otra, los retruécanos y sutilezas de un Dionisodoro. Los grandes sofistas, como hemos dicho, fueron en la Hélade una fuerza educadora; pero uno de los factores principales de la educación griega, desarrollado por ellos, fue el de la retórica, y la retórica entrañaba evidentes peligros, en cuanto que el orador podía tender a dar más importancia a la presentación de un asunto que al asunto mismo. Además, poniendo en cuestión lo absoluto de los fundamentos de las instituciones tradicionales, las creencias y las costumbres, la sofística fomentaba cierta actitud relativista, aunque su mal más profundo no consistía tanto en el hecho de que plantease problemas, cuanto en el de que no podía ofrecer ninguna solución de los mismos que satisfaciese al entendimiento. Contra este relativismo reaccionaron Sócrates y Platón, esforzándose por sentar con firmeza las bases del conocimiento verdadero y de los juicios éticos.

Capítulo XIV
Sócrates

1. Primeros años de la vida de Sócrates

Murió Sócrates en 399 a. J. C., y como Platón nos dice que tenía entonces su maestro 70 años o alguno más, debió de nacer por el 470 a. J. C.[207] Fueron sus padres Sofronisco y Fenaretes, de la tribu antióquida y del *demo* de Alópeke. Se ha dicho que su padre se dedicaba a labrar piedra[208], pero A. E. Taylor opina, con Burnet, que tal historia es un equívoco originado porque en el *Eutifrón* se alude humorísticamente a Dédalo como antepasado de Sócrates[209]. Sea de esto lo que fuere, no parece que Sócrates siguiera el oficio de su padre, y el grupo de las Gracias que había en la Acrópolis, mostrado posteriormente como obra de Sócrates, ha sido atribuido por los arqueólogos a un escultor de época más antigua[210]. Lo cierto es que Sócrates tuvo que pertenecer a una familia no muy pobre, pues luego le encontramos sirviendo en el ejército en calidad de hoplita, armado de pies a cabeza, y para poder prestar tal servicio hubo de heredar, sin duda, un patrimonio suficiente. A Fenaretes, su madre, descríbesela en el *Teeteto*[211] como comadrona, pero, aunque lo fuese, no quiere esto decir, seguramente, que fuera una obstetriz o partera profesional en el sentido moderno, según indica Taylor[212].

Los primeros años de la vida de Sócrates coincidieron, pues, con los del florecimiento de Atenas en todo su esplendor. Los persas habían sido derrotados en Platea (479) y Esquilo había dado al público *Los persas* (472); Sófocles y Eurípides eran todavía adolescentes[213]. Atenas había puesto ya los fundamentos de su imperio marítimo.

En el *Banquete* de Platón, describe Alcibíades a Sócrates como algo parecido a un sátiro o a Sileno[214], y Aristófanes decía de él que se pavoneaba como una gallineta, y ridiculizaba su costumbre de girar los ojos en todas direcciones[215]. Pero sabemos que poseía también una robustez notable y una gran capacidad de resistencia. Llevaba virilmente el mismo vestido tanto en invierno como en verano, y persistió en su costumbre de caminar con los pies desnudos durante una campaña invernal. Aunque era muy sobrio, podía beber mucho sin llegar a sentirse mal. Desde joven venía

recibiendo mensajes prohibitorios o advertencias de una misteriosa «voz», «señal» o *daimon*. En el *Banquete* se nos refieren sus prolongadas distracciones, una de las cuales duró todo un día con su noche —y esto en plena campaña militar—. Taylor se inclina a interpretar estas distracciones como éxtasis o raptos, pero más bien parece que se trataba de largas abstracciones debidas a su intensa concentración mental sobre algunos problemas, fenómeno que no es raro en otros pensadores, aunque no alcance proporciones tan grandes. La misma duración del éxtasis mencionado en el *Banquete* parece probar que no fue un auténtico rapto en el sentido místico-religioso[216], si bien, tan prolongado acceso de abstracción debió de ser excepcional.

Cuando Sócrates andaba por sus veinte años, las corrientes del pensamiento tendían, según hemos visto, a desviarse de las especulaciones cosmológicas de los jonios y se orientaban hacia el hombre mismo, pero parece cierto que Sócrates comenzó estudiando las teorías cosmológicas orientales y occidentales en las filosofías de Arquelao, de Diógenes de Apolonia, de Empédocles y de otros. Afirma Teofrasto que Sócrates fue miembro de la escuela de Arquelao, el sucesor de Anaxágoras en Atenas.[217] En todo caso, a Sócrates le decepcionó ciertamente Anaxágoras. Confundido ante el desacuerdo entre las diferentes teorías filosóficas, Sócrates recibió de pronto una gran luz al leer el pasaje en el que Anaxágoras hablaba de la Inteligencia como causa de la ley y del orden naturales. Entusiasmado con aquel texto, Sócrates empezó a estudiar a Anaxágoras, esperando que éste le explicaría cómo opera la Inteligencia, el Espíritu en el universo ordenando todas las cosas para lo mejor. Lo que de hecho halló fue que Anaxágoras introducía aquella Mente tan sólo con miras a proporcionar un punto de partida al movimiento en torbellino. Este desengaño decidió a Sócrates a seguir sus propios caminos indagatorios: abandonó el estudio de la filosofía natural, que al parecer no conducía a ninguna parte, como no fuese a la confusión entre las opiniones contradictorias[218].

A. E. Taylor conjetura que, a la muerte de Arquelao, fue Sócrates su sucesor para todos los efectos[219]. Trata de basar esta hipótesis en la pieza de Aristófanes titulada *Las nubes*, donde Sócrates y sus asociados de «la fábrica de ideas» o Φροντιστήριον son presentados como adictos de las ciencias naturales y mantenedores de la doctrina del aire enseñada por Diógenes de Apolonia[220]. Así, pues, la negativa de Sócrates acerca de que él hubiese aceptado nunca tener «discípulos»[221] querría decir, si la suposición de Taylor es acertada, que nunca tuvo discípulos de pago. Había tenido ἑταῖροι, pero nunca μαθηταί. En contra de esto cabe argüir lo que Sócrates declara explícitamente en la *Apología*: «Mas la verdad simple es, oh atenienses, que yo nada tengo que ver con las especulaciones de los físicos.»[222] Cierto que para la época en que Sócrates hablaba, en la *Apología*, hacía ya mucho tiempo que había dejado las especulaciones cosmológicas, y que las palabras citadas no implican necesariamente que *nunca* se hubiese ocupado en tales especulaciones; en efecto, sabemos que lo

hizo; pero al autor de estas líneas le parece que todo el pasaje en cuestión no es sino una protesta contra la suposición de que Sócrates hubiese dirigido alguna vez una escuela dedicada a tal clase de especulaciones. Lo que en la *Apología* se dice no prueba ciertamente, con rigor, que Sócrates, antes de su «conversión», no hubiese dirigido una escuela así, pero la interpretación obvia parece ser, más bien, que nunca tuvo tal posición.

La «conversión» de Sócrates, que produjo su cambio definitivo haciendo de él el irónico filósofo moral, fue debida, por lo que parece, al famoso incidente del oráculo de Delfos. Querefonte, amigo y admirador de Sócrates, preguntó al oráculo si había algún hombre vivo que fuese más sabio que Sócrates, y recibió la respuesta de que «No». Esto le hizo a Sócrates pensar, y sacó la conclusión de que el dios quería dar a entender que él era el hombre más sabio porque él, Sócrates, reconocía su propia ignorancia. Concibió entonces que su misión consistía en buscar la verdad segura y cierta, la verdadera sabiduría, y en aceptar la ayuda de todo hombre que consintiese en escucharle[223]. Por extraña que resulte esta historia del oráculo, es muy probable que sucediera en realidad, pues no parece verosímil que Platón ponga una pura fantasía en boca de Sócrates precisamente en un diálogo cuyo propósito es exponer el aspecto histórico del juicio a que se sometió al filósofo, y no hay que olvidar que la *Apología* es de fecha temprana y que, cuando se escribió, vivían aún muchos que conocían los hechos.

A Jantipa, la mujer de Sócrates, se la conoce sobre todo por las anécdotas sobre su temperamento de arpía, anécdotas que pueden ser fidedignas o no. La verdad es que la imagen que de la mujer de Sócrates se nos da en el *Fedón* las confirman muy poco. El matrimonio se realizaría probablemente en alguno de los diez primeros años de la guerra del Peloponesio. En esta guerra, se distinguió Sócrates por su valor durante el sitio de Potidea (431-430), y otra vez en la derrota de los atenienses por los beocios (424). Estuvo también presente al asedio de Anfípolis, el año 422.[224]

2. El problema socrático

El problema «socrático» es el de fijar con exactitud cuáles fueron sus enseñanzas filosóficas. Las características de las fuentes de que disponemos —obras socráticas de Jenofonte (*Memorables y Banquete*), diálogos de Platón, varias afirmaciones de

Aristóteles, las Nubes de Aristófanes— hacen que este problema sea difícil. Por ejemplo, si nos basamos sólo en Jenofonte, sacaremos la impresión de que a Sócrates le interesaba sobre todo formar hombres de bien y buenos ciudadanos, pero que no le importaron las cuestiones lógicas ni las metafísicas: se trataría de un moralista popular. Si, por otra parte, basamos nuestra concepción de cómo fue Sócrates en los diálogos de Platón tomados en conjunto, nos parecerá un metafísico de primerísima categoría, un hombre que no se contentó con estudiar las cuestiones que plantea el comportamiento diario, sino que echó los fundamentos de una filosofía trascendente, caracterizada por su doctrina acerca de un mundo metafísico de las Formas. Por otro lado, las afirmaciones de Aristóteles (si se las interpreta sin retorcimientos) nos dan a entender que, aunque Sócrates no dejó de interesarse por las cuestiones teóricas, sin embargo no es de él mismo la doctrina de las Formas subsistentes o Ideas, que es peculiar del platonismo.

La opinión a la que comúnmente se ha llegado es la de que, si bien el retrato hecho por Jenofonte resulta demasiado «grosero» y «trivial», debido más que nada a falta de interés y de capacidad filosófica en su autor (aunque también se ha sostenido, cosa que parece improbable, que Jenofonte quiso presentar adrede un Sócrates más «vulgar» de lo que en realidad era y de lo que él le había conocido, y ello con fines apologéticos), lo que no podemos rechazar es el testimonio de Aristóteles, y, por lo tanto, nos vemos obligados a concluir que Platón, excepto en sus primeras obras socráticas, como por ejemplo en la *Apología*, puso sus propias doctrinas en labios de Sócrates. Esta opinión tiene la gran ventaja de no colocar en flagrante oposición al Sócrates de Jenofonte con el de Platón (pues las lagunas que se advierten en el retrato jenofónteo pueden explicarse como secuela del carácter del propio Jenofonte y de los intereses que predominaban en él), y, a la vez, no se echa en saco roto el claro testimonio de Aristóteles. De esta manera obtenemos un retrato más o menos coherente de Sócrates y no violentamos sin justificación ninguna las fuentes (que es de lo que suelen argüir si no los mantenedores de que Sócrates fue principalmente un teorizador).

Sin embargo, esta opinión ha sido discutida. Así, por ejemplo, Karl Joel, fundando su concepción de Sócrates en el testimonio de Aristóteles, sostiene que Sócrates fue un intelectualista o racionalista, un representante del tipo ático, y que el Sócrates jenofónteo es, en cambio, un *Willensethiker* [ético de la voluntad], representante del tipo espartano, y, por ende, no el Sócrates histórico. Según Joel, pues, Jenofonte pintó a Sócrates con colores dorios y lo desfiguró[225].

Döring sostenía, por el contrario, que para obtener una imagen histórica de Sócrates debemos buscarla en Jenofonte. El testimonio de Aristóteles no hace sino resumir el somero juicio de la Academia antigua sobre la importancia filosófica de Sócrates, mientras que Platón se valió de Sócrates como de un punto de apoyo para

montar sus propias doctrinas filosóficas[226]. En Inglaterra, Burnet y Taylor han defendido otro punto de vista. Según ellos, el Sócrates histórico es el de Platón[227]. Éste rebasó, sin duda, el pensamiento de su maestro, pero, así y todo, las enseñanzas filosóficas que le hace proferir por sus labios en los diálogos representan, sustancialmente, las auténticas enseñanzas de Sócrates. De ser esto verdad, Sócrates mismo habría inventado la teoría metafísica de las Formas o Ideas, y la afirmación de Aristóteles (de que Sócrates no «separó» las Formas), o habrá de rechazarse, como debida a ignorancia, o precisará de largas explicaciones. Es muy poco verosímil, dicen Burnet y Taylor, que Platón pusiese sus propias teorías en labios de Sócrates si éste nunca las hubiese sostenido, siendo así que aún vivían gentes que habían conocido a Sócrates y sabían cuáles fueron sus enseñanzas. Señalan, además, que en varios de los últimos diálogos de Platón no es Sócrates quien lleva la voz cantante, y que en las *Leyes* se prescinde de él por completo; de aquí deducen que, en los diálogos en que es Sócrates el interlocutor principal, Platón expone las ideas de Sócrates y no las suyas propias, mientras que en los diálogos más tardíos desarrolla ya puntos de vista independientes (por lo menos independientes respecto a Sócrates), razón por la cual va relegando a su maestro al fondo de la escena. No cabe duda de que este último argumento es bastante fuerte, como lo es también el de que en un diálogo «temprano», cual es el *Fedón*, que trata de la muerte de Sócrates, ocupe un lugar preponderante la teoría de las Formas. Pero, si el Sócrates histórico fuese el de Platón, tendríamos que decir, lógicamente, que en el *Timeo*, por ejemplo, Platón se dedica a poner en boca del disertador principal opiniones de las que él, Platón, no se hace responsable, ya que, si Sócrates no habla por Platón mismo, nada obliga a creer que Fedón sí, que esté hablando en vez de Platón.

E. Taylor no titubea en adoptar esta hipótesis, extremada aunque consecuente; pero no sólo es *prima facie* de lo más inverosímil el que podamos librar así a Platón de la responsabilidad de casi todo lo que dice en sus diálogos, sino que además, por lo que al *Timeo* respecta, si la opinión de Taylor fuese acertada, ¿cómo podríamos explicar que una cosa tan notable se hubiese evidenciado por primera vez en el siglo 20 d. J. C.?[228] Añádase que la defensa coherente de la opinión de Burnet y Taylor acerca del Sócrates platónico implica el que se atribuyan a Sócrates elaboraciones, refinamientos y desarrollos de la teoría de las Ideas que es improbabilísimo que el Sócrates histórico hubiese podido llevar a cabo. Aparte de que tal posición obligaría a prescindir por completo del testimonio de Aristóteles.

Verdad es que muchas de las críticas que de la teoría de las Ideas hace Aristóteles en los libros *Metafísicos* van dirigidas contra la forma matemática de la teoría enseñada por Platón en sus lecciones de la Academia, y que algunas de esas críticas suponen un extraño olvido de la que Platón dice en los *Diálogos*, hecho que tal vez indique que Aristóteles sólo reconocía como platónica la teoría expuesta en la

Academia pero no publicada, por Platón. Mas esto no bastaría, ciertamente, para poder hablar de una total disparidad entre la versión que de la teoría de Aristóteles (con justicia o sin ella) y la teoría que en los *Diálogos* se desarrolla. Es más, el hecho mismo de que la teoría evolucione, se modifique y se vaya afinando en los *Diálogos*, parece querer decir que representa, en parte al menos, las reflexiones del propio Platón sobre su tesis. Los autores posteriores de la Antigüedad creían, sin lugar a dudas, que los *Diálogos* de Platón pueden considerarse como genuina expresión de su filosofía, si bien tenían diversos pareceres en cuanto a la relación que hubiera entre los *Diálogos* y las enseñanzas de Sócrates: los autores más antiguos pensaban que Platón había introducido en los *Diálogos* mucho de su propia cosecha. Siriano contradice a Aristóteles, pero el Profesor Field observa que sus razones parecen expresar «su propia opinión sobre lo que era conveniente en la relación entre maestro y discípulo»[229].

Un argumento favorable a la hipótesis de Burnet y Taylor lo constituye el pasaje de la Carta segunda en que Platón afirma que lo que él ha dicho en sus escritos no es sino Sócrates «embellecido y rejuvenecido»[230]. Sin embargo, en primer lugar, no es segura la autenticidad de ese pasaje, ni siquiera la de la Carta entera; en segundo lugar, podría explicarse muy bien como si quisiese decir que los diálogos contienen lo que Platón consideraba la superestructura metafísica, elaborada legítimamente por él mismo sobre la base de lo que Sócrates enseñó en realidad. (Field sugiere que el pasaje en cuestión podría referirse a la aplicación del método y del espíritu socráticos a los problemas «modernos».) Porque nadie habrá tan insensato que sostenga que los diálogos no contienen nada del Sócrates histórico. Es evidente que los primeros diálogos tomarían como punto de partida las enseñanzas del Sócrates histórico, y si Platón, meditando sobre estas enseñanzas, elaboró luego por su cuenta sus teorías epistemológicas y ontológicas tal cual aparecen en los diálogos sucesivos, podía muy bien considerar los resultados alcanzados como legítimos desarrollos y aplicaciones de la doctrina y del método de Sócrates. Los términos que emplea en la citada Carta se deberían acaso a su convicción de que la teoría de las Ideas, tal como queda expuesta en los *Diálogos*, se puede tener, sin violencia ninguna, por continuación y desarrollo de las enseñanzas socráticas; lo cual no sería igualmente cierto de la forma matemática que, en la Academia, dio a la misma teoría.

Ni que decir tiene que resultaría ridículo sugerir que una opinión sustentada por especialistas de la categoría de Taylor y Burnet se pueda refutar fácilmente, y semejante sugerencia está muy lejos de los propósitos del autor; pero en una obra general sobre la filosofía griega es imposible tratar con detalle este problema y examinar la teoría de Burnet y Taylor tan detenidamente como se merece. Debo, con todo, manifestar mi acuerdo sobre lo que Hackforth[231], por ejemplo, ha dicho respecto a lo injustificable de que se menosprecie el testimonio de Aristóteles sobre

que Sócrates no «separó» las Formas. Aristóteles había estado durante veinte años en la Academia, y, dado su interés por la historia de la filosofía, difícilmente pudo descuidar la determinación del origen de una doctrina platónica tan importante como lo era la teoría de las Formas. Añádase a esto el hecho de que los fragmentos que se han conservado de los diálogos de Esquines no dan pie para apartarse del punto de vista de Aristóteles, y era fama que Esquines había compuesto en ellos el retrato más exacto de Sócrates. Por todas estas razones, parece preferible aceptar el testimonio del Estagirita y, admitiendo que el Sócrates jenofónteo no es el Sócrates completo, mantener el sentir tradicional: el de que Platón puso sus propias teorías en boca del Maestro al que reverenció tanto. La breve exposición que ahora vamos a hacer de la actividad filosófica de Sócrates se basa, por consiguiente, en el parecer tradicional. Quienes mantienen el punto de vista de Burnet y Taylor suelen decir que con proceders cono el nuestro se hace violencia a Platón; pero ¿mejorarán las cosas violentando a Aristóteles? Si éste no hubiese gozado del trato personal de Platón y sus discípulos durante largo tiempo, podríamos admitir la posibilidad de un error por su parte; mas, teniendo en cuenta sus veinte años en la Academia, no parece admisible tal posibilidad de error. Claro que tampoco hay muchas probabilidades de que lleguemos alguna vez a la certeza absoluta en cuanto a la exactitud del retrato del Sócrates histórico, y sería, por ende, imprudentísimo rechazar todas las hipótesis, excepto la propia, como indignas de consideración. Lo único que cuadra es establecer qué motivos tiene uno para aceptar tal imagen de Sócrates y no tal otra, sin que se pueda pasar de ahí.

(Para la breve exposición que sigue de las enseñanzas de Sócrates se ha hecho uso de Jenofonte: no podemos creer que Jenofonte fuese un simple o un embustero. Es cosa certísima que, si resulta difícil —y a veces, sin duda, imposible— distinguir entre Platón y Sócrates, «casi lo es tanto el distinguir entre Sócrates y Jenofonte. Porque las *Memorables* tienen tanto de obra artística como cualquier diálogo platónico, aunque su estilo sea tan diferente como lo era Jenofonte de Platón»[232]. Con todo, según indica Lindsay, Jenofonte escribió muchas otras cosas además de las *Memorables*, y el tener presente el resto de su obra nos ayudará a comprender en muchos momentos lo que es Jenofonte mismo, aunque no siempre nos haga ver lo que es Sócrates. Las *Memorables* reflejan la impresión que Sócrates le hizo a Jenofonte, y creemos que, en lo principal, esta impresión es fidedigna, aun cuando no pueda menos de recordarnos continuamente el viejo adagio escolástico (*Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*.)

3. La actividad filosófica de Sócrates

1. Dice Aristóteles que a Sócrates pueden atribuírsele con justicia dos adelantos científicos: por su empleo de los «razonamientos inductivos y de la definición universal» (τούς τ᾽ἐπακτικούς λόγους καί τό ὁρίζεσθαι παθολου)[233]. Esta última observación ha de entenderse relacionándola con el aserto de que «Sócrates no hizo existir aparte los universales o las definiciones; en cambio, su sucesor les dio una existencia separada y a esta especie de cosas es a lo que llamaron Ideas».

Así pues, Sócrates se ocupó de las definiciones universales, o sea, de la posibilidad de llegar a unos conceptos precisos, fijos. Los sofistas proponían doctrinas relativistas, rechazando las doctrinas necesaria y universalmente válidas. Pero a Sócrates le llamó la atención el hecho de que el concepto universal siga siendo siempre el mismo: los ejemplos concretos pueden variar, mas la definición se mantiene invariable. Aclarémoslo mediante un caso particular: según Aristóteles, al hombre se le define como «animal racional»; ahora bien, cada hombre posee distintas dotes: unos tienen mucho talento, otros no; unos guían su conducta por la razón, otros se entregan atolondradamente a los instintos y a los impulsos de las pasiones; hay hombres que no gozan del libre uso de su razón, ya sea por estar dormidos, ya porque son «mentalmente deficientes». Pero todos los animales dotados de razón —tanto si la emplean de hecho como si no la emplean, lo mismo si pueden usar de ella libremente que si algún defecto orgánico les estorba tal uso— son hombres: la definición del hombre se cumple en ellos, y esta definición, permanece constante, válida para todos. Cualquier «hombre» es, pues, «animal racional», y cualquier «animal racional» es «hombre». No podemos detenernos a discutir ahora cuáles sean la naturaleza exacta o la objetividad de nuestras nociones genéricas y específicas: simplemente queremos ilustrar el contraste entre el singular y el universal y poner de relieve el carácter constante de la definición. Algunos pensadores han sostenido que el concepto universal es puramente subjetivo, pero es muy difícil ver cómo podríamos formar tales nociones universales y por qué tendríamos que formarlas, a no ser que se dé de hecho una base para las mismas. Más adelante tendremos que volver a ocuparnos de la cuestión de la objetividad y de la naturaleza metafísica de los universales; por ahora, bástenos con indicar que el concepto universal o la definición se nos presenta con un algo de constante y de permanente que le hace destacarse, por la posesión misma de estas características, del mundo de las particularidades perecederas, del cual proviene. Aun cuando desapareciesen todos los hombres, la definición del hombre como «animal racional» permanecería idéntica. Podemos hablar, también, de una pieza de oro diciendo que es «de oro auténtico», con lo que damos a entender que en ella se realiza la definición del oro, su modelo o patrón universal. Semejantemente, decimos de algunas cosas que son más o menos

bellas, dando a entender que se aproximan en mayor o menor grado al prototipo de la Belleza, a un modelo que no cambia o varía como los objetos bellos de nuestra experiencia, sino que permanece constante y «regula», por decirlo así, todos los objetos bellos singulares. Claro está que podemos equivocarnos al suponer que conocemos el modelo de la Belleza suma, pero, de todos modos, al hablar de los objetos como más o menos bellos, damos por supuesto que *hay* un modelo. Pongamos un último ejemplo: los matemáticos hablan de la línea, del círculo, etcétera, y los definen. Ahora bien, entre los objetos de nuestra experiencia no se hallará nunca ni la línea perfecta ni el círculo perfecto: sólo, a lo sumo, meras aproximaciones a la línea o al círculo de la definición. Se da, por tanto, un contraste entre los objetos imperfectos y mudables de nuestra experiencia cotidiana, de un lado, y, del otro, el concepto universal o la definición de esos objetos. Compréndese, pues, fácilmente, qué es lo que le llevó a Sócrates a considerar tan importantes las definiciones universales: interesado sobre todo por la conducta ética, vio que la definición es como una sólida roca que sirve de asidero a los hombres en medio del proceloso mar de las doctrinas relativistas de los sofistas. Para una ética relativista, la justicia, por ejemplo, varía de una ciudad a otra, de una comunidad a otra comunidad: nunca se puede decir que la justicia sea esto o aquello, ni que determinada definición suya valga para todos los Estados, sino solamente que la justicia en Atenas es esto y en Tracia esto otro. En cambio, si logramos de una vez para a siempre una definición universal de la justicia, que exprese su íntima naturaleza y sea valida para todos los hombres, entonces contaremos con algo seguro sobre lo cual construir, y podremos juzgar no sólo las acciones individuales, sino también los códigos morales de los distintos Estados, en la medida en que tales códigos encarnen la definición universal de la justicia o, por el contrario, se aparten de ella.

2. A Sócrates, dice Aristóteles, se le pueden atribuir con todo derecho los «razonamientos inductivos». Ahora bien, lo mismo que sería erróneo suponer que al ocuparse de las «definiciones universales» Sócrates se cuidó de examinar la naturaleza metafísica del universal, sería también un error suponer que, al ocuparse de los «razonamientos inductivos» le interesaran los correspondientes problemas de lógica. Fue Aristóteles quien, al recordar cómo procedía Sócrates, resumió su método en el plano lógico; pero no ha de entenderse por ello que Sócrates desarrollase explícitamente una teoría de la inducción desde el punto de vista de un lógico.

¿En qué consistía el método práctico de Sócrates? Su forma era la de la «dialéctica» o conversación. Trababa Sócrates conversación con alguien y procuraba ir sacándole las ideas que tuviese sobre algún tema. Por ejemplo, podía declararse ignorante de qué sea en realidad la valentía, y preguntar a su interlocutor si poseía alguna luz sobre ello. O bien solía orientar la conversación en aquel sentido, y cuando el otro empleaba el término «valentía» preguntábale Sócrates qué es la valentía,

manifestando su propia ignorancia y su deseo de aprender. Su interlocutor había usado el vocablo; por consiguiente, debía de saber lo que significaba. Cuando le daban en respuesta una definición o una descripción, Sócrates solía mostrarse satisfechísimo, pero por lo común reparaba en que había una o dos pequeñas dificultades que le gustaría ver puestas en claro. Consecuentemente, iba haciendo preguntas, dejando que fuese el otro quien más hablase, pero dirigiendo él mismo el curso de la conversación, de suerte que quedara patente, al fin, lo inadecuado de la propuesta definición de la valentía. El interlocutor volvía entonces sobre sus pasos y proponía una definición nueva o modificaba la ya propuesta, y de este modo avanzaba el proceso, hasta llegar, o no, al éxito final.

Así pues, la dialéctica procedía desde una definición menos adecuada hasta otra más adecuada, o de la consideración de ejemplos particulares a una definición universal. A veces, verdad es, no se llegaba a ningún resultado definido[234]; pero en todo caso la finalidad era la misma: la de lograr una definición universal y válida; y como el razonamiento procedía de lo particular a lo universal, o de lo menos perfecto a lo más, puede decirse que se trataba de un proceso inductivo. Jenofonte menciona algunos de los fenómenos éticos que Sócrates procuró investigar y cuya naturaleza esperaba encerrar en definiciones, por ejemplo: la piedad y la impiedad, lo justo y lo injusto, el valor y la cobardía[235]. (Los primeros diálogos de Platón se ocupan de los mismos valores éticos: el *Eutifrón*, de la piedad [sin resultado]; el *Cármides*, de la temperancia [sin resultado]; el Lisis, de la amistad [sin resultado].) Pongamos el caso de que se investigue, por ejemplo, la naturaleza de la injusticia. Ante todo, se aducen ejemplos: engañar, injuriar, esclavizar, y así sucesivamente. Se muestra después que estas cosas sólo son injustas cuando se hacen a los amigos. Pero surge la dificultad de que si alguien, por ejemplo, le quita la espada a un amigo que en un acceso de desesperación quiere suicidarse, no comete ninguna injusticia. Como tampoco es injusto el que un padre se valga del engaño para conseguir que su hijo enfermo tome la medicina que le ha de curar. Parece, por consiguiente, que las acciones sólo son injustas cuando se realizan *contra los amigos y con la intención de dañarles*.[236]

3. La dialéctica podía convertirse, desde luego, en algo irritante e incluso desconcertante o humillante para aquellos cuya ignorancia se ponía así en evidencia y cuyo engreimiento y presunción quedaban en ridículo —y quizás excitase la fantasía de los jóvenes que se reunían en torno a Sócrates y que veían cómo éste «se metía en el saco» a personas mayores que ellos—, pero las miras de Sócrates no eran humillar ni desconcertar. Lo que se proponía era descubrir la verdad, no como materia de pura especulación, sino de tal modo que sirviese para vivir conforme es debido para obrar bien, es preciso saber qué es lo recto. Su «ironía», su profesión de ignorancia, eran sinceras; él, en realidad, no sabía, pero deseaba dar con la verdad, quería conducir a los demás a que reflexionasen por sí mismos y pensasen de veras en la tarea,

sumamente importante, de cuidarse de sus almas. Sócrates estaba profundamente convencido del valor del alma, que era para él el sujeto pensante y volente, y vio con claridad lo que importa el saber, la sabiduría verdadera, para prestar al alma la atención que se merece. ¿Cuáles son los verdaderos valores de la vida humana que han de realizarse en la conducta?

Sócrates llamaba a su método «mayéutica» [«obstetricia»], no sólo por chistosa alusión a su madre, sino para expresar su intención de hacer que los demás diesen a luz en sus mentes ideas verdaderas, con vistas a la acción justa. Siendo esto así, compréndese fácilmente por qué Sócrates daba tanta importancia a la definición. No era un pedante, sino que estaba convencido de que para el recto gobierno de la vida es esencial tener un conocimiento claro de la verdad. Quería promover el nacimiento de ideas verdaderas, en la clara forma de la definición, no con fines especulativos, sino con un fin práctico. De ahí su preocupación por la ética.

4. He dicho que Sócrates se interesaba sobre todo por la ética. Aristóteles lo dice clarísimamente: «ocupábase en cuestiones éticas»[237]. Y en otro sitio: «Sócrates se ocupó de las virtudes del carácter, y en relación con ellas fue el primero que planteó el problema de las definiciones universales.»[238] Esta afirmación de Aristóteles es corroborada, ciertamente, por la imagen que de Sócrates trazó Jenofonte.

Platón, en la *Apología*, recoge la declaración que hizo Sócrates al ser juzgado, según la cual él iba adonde pudiese beneficiar más a alguien, «tratando de persuadir a cada uno de vosotros que debe mirar por sí y buscar la virtud y la sabiduría, antes que andar procurando sus intereses particulares, y que ha de mirar más por la ciudad misma que por los intereses de ella, y que éste es el orden que debe observar en todas sus acciones»[239]. Tal era la «misión» de Sócrates, la que él consideraba que le había sido impuesta por el dios de Delfos: estimular a los hombres a que se cuidaran de su posesión más noble, de su alma, y tratasen de adquirir la sabiduría y la virtud. No era un puro lógico pedante, ni tampoco un crítico meramente destructivo, sino hombre que se sentía responsable de una misión. Si criticaba y echaba por tierra las opiniones superficiales, no lo hacía por un frívolo deseo de patentizar su superior agudeza dialéctica, sino por el afán de promover lo que en sus interlocutores había de bueno y por ganas de instruirse él mismo.

Claro está que no ha de esperarse que un miembro de una ciudad griega separara por completo el interés ético del interés político, ya que el griego era esencialmente un ciudadano y debía vivir con rectitud dentro de la estructura de la ciudad. Así, Jenofonte refiere que Sócrates investigaba τί πόλις, τί πολιτικό, τί ἀρχή ἀνθρώπων, τί ἀρχηγός ἀνθρώπων, y acabamos de ver la declaración de Sócrates en la *Apología* sobre que se debe mirar por el Estado mismo antes que por los intereses del Estado[240].

Pero, según va implícito en esta última observación, y la vida de Sócrates lo

ilustra, él no se ocupaba de los partidos políticos en cuanto tales, sino de la vida política en su aspecto ético. Era sumamente importante, para el griego deseoso de vivir con honradez, caer en la cuenta de lo que es el Estado y de lo que significa ser ciudadano, pues sólo sabiendo en qué consiste el Estado y qué es un Estado bien constituido podemos cuidarnos en realidad de él. El conocimiento se busca como un medio para la acción ética.

5. Esta última aserción merece la pena de que la desarrollemos un poco, puesto que la teoría sobre la relación entre el saber y la virtud es característica de la ética socrática.

Según Sócrates, el saber y la virtud se identifican, en el sentido de que el sabio, el que *conoce* lo recto, *actuará* también con rectitud. En otras palabras: nadie obra mal a sabiendas y adrede; nadie escoge el mal *en cuanto mal*.

Este «intelectualismo ético» parece hallarse, a primera vista, en flagrante contradicción con los hechos de la vida diaria. ¿No tenemos acaso conciencia nosotros mismos de que muchas veces hacemos deliberadamente cosas que sabemos que están mal, y no vemos actuar de igual modo a otras gentes? Cuando hablamos de alguien reputándole responsable de una mala acción, ¿no pensamos que la ha cometido a sabiendas de que era mala? Si por alguna razón suponemos que ignoraba sin culpa su malicia, no le tenemos por moralmente responsable. En consecuencia, nos inclinamos a estar de acuerdo con Aristóteles cuando critica la identificación del saber con la virtud, basándose en que Sócrates olvidaba las partes irracionales del alma y no atendía suficientemente al hecho de la debilidad moral, por la que el hombre hace a sabiendas lo malo[241].

Se ha sugerido que, como Sócrates estuvo singularmente libre del influjo de las pasiones en lo tocante a la conducta moral, tendía a atribuir la misma condición a los demás, concluyendo que el dejar de hacer lo que es justo proviene más de ignorancia que de debilidad moral. Se ha supuesto también que cuando Sócrates identificaba la virtud con el saber o con la sabiduría no pensaba en ninguna clase de conocimiento, sino que se refería a una auténtica convicción personal. Así, Stace indica que la gente puede ir a la iglesia y decir que cree que los bienes de este mundo no valen la pena, y *actuar*, en cambio, como si sólo esos bienes importasen en realidad. No es ésta la clase de conocimiento en la que pensaba Sócrates: él hablaba de una auténtica convicción personal[242].

Todo lo dicho pudiera muy bien haber sido así, pero lo que más hace al caso es tener presente lo que Sócrates entendía por «recto». Según él, es recta aquella acción que se ordena a la verdadera utilidad del hombre, en el sentido de que contribuye a que éste logre su felicidad verdadera (εὐδαιμονία). Cada cual busca, naturalmente, su propio bien. Pero no cualquier acción, por agradable que pueda parecer a veces, contribuye a que el hombre consiga la verdadera felicidad. Así, por ejemplo, quizá le

guste a alguien estar continuamente embriagado, sobre todo si sufre alguna pena que le tiene abatido; pero en eso no consiste el verdadero bien del hombre aparte de que destruye su salud, la embriaguez tiende a esclavizarle, a convertírsele en hábito, y esto ya va contra el ejercicio del don más excelso del ser humano —aquel que le diferencia del bruto— cual es el empleo de la razón. Si un hombre se embriaga sin cesar, creyendo que éste es su verdadero bien, peca por ignorancia, por no tener noción del bien auténtico. Sócrates diría que si supiese que su verdadero bien y lo que le conduce a su felicidad es no embriagarse, no se embriagaría. Claro que podríamos observar, con Aristóteles, que uno puede saber perfectamente que el contraer el hábito de la bebida no es favorable a su felicidad a fin de cuentas, y, sin embargo, contraer ese hábito. Esto es indudable, y la crítica hecha por Aristóteles no parece que quepa desmentirla; pero aquí podríamos replicar, con Stace, que si nuestro hombre estuviese en verdad íntimamente convencido de lo pernicioso que es el hábito de la bebida, nunca llegaría a contraerlo. Lo cual no nos libra de la objeción de Aristóteles, pero sí que nos ayuda a entender mejor cómo pudo Sócrates decir lo que dijo. En efecto, ¿no hay mucho de cierto en lo que dice Sócrates, si lo miramos desde el punto de vista psicológico? Un hombre puede saber, intelectualmente, que el embriagarse no conduce a su felicidad última ni es propio de su dignidad como hombre, pero cuando siente el impulso a hacerlo puede apartar su atención de ese conocimiento y ponerla en el estado de la embriaguez, contrastando éste con el de su desdichada vida lúcida, hasta que ese estado de la embriaguez y su desiderabilidad le acaparen la atención y se le representen como un verdadero bien. Terminada la euforia, recapacita sobre lo malo del emborracharse, y admite: «Sí, he hecho mal, a sabiendas de que hacía mal.» Pero sigue siendo verdad que, mientras estaba cediendo al impulso, el aspecto de la malicia no entraba dentro del campo de su atención mental, aunque fuese por su culpa.

Naturalmente, no hemos de suponer que el enfoque utilitarista de Sócrates equivalga a la prosecución de todo lo placentero. El sabio se da cuenta de que es más ventajoso ser dueño de sí que lo contrario; ser justo es preferible a ser injusto; ser valiente conviene más que ser cobarde —entiéndase, todo ello, en orden a la verdadera salud y armonía del alma—. Sócrates consideraba, ciertamente, que el placer es un bien, pero pensaba que el verdadero placer y la felicidad duradera los consigue el hombre moral más que el inmoral, y que la felicidad no consiste en poseer abundantes bienes materiales.

Aunque tenemos por inaceptable la actitud exageradamente intelectualista de Sócrates y estamos de acuerdo con Aristóteles en lo de que la ἀκρασία o debilidad moral es una realidad que Sócrates tendía a dejar de lado, rendiremos gustosos nuestro tributo de admiración a la ética socrática. Porque una ética racional debe fundarse en la naturaleza humana y en el bien de esta naturaleza humana en cuanto

tal. Así, cuando Hipias reconocía la existencia de ἄγραφοι νόμοι [leyes no escritas], pero exceptuaba de su número las leyes que varían de un Estado a otro Estado, insistiendo en que la prohibición de las relaciones sexuales entre los padres y sus hijos no es una prohibición universal, Sócrates respondía, con razón, que la inferioridad racial que semejantes relaciones darían por resultado justifica la prohibición[243].

Esto es como apelar a lo que nosotros solemos llamar «la ley natural», que es expresión de la naturaleza del hombre y conduce a su desarrollo armonioso. Tal ética, a decir verdad, es *insuficiente*, puesto que la ley natural no puede adquirir una fuerza moralmente obligatoria, no puede obligar en conciencia —por lo menos en el sentido de nuestra moderna concepción del «deber»— como no tenga un fundamento metafísico y no se base en una Fuente trascendente, en Dios, cuya voluntad con respecto al hombre sea expresada por esa ley natural; pero, aunque insuficiente, encierra una verdad muy importante y valiosa, una verdad que es esencial para el desarrollo de una filosofía moral racional: los «deberes» no son simples órdenes carentes de sentido o arbitrarias, sino que se los ha de ver en su relación con la naturaleza humana en cuanto tal; la ley moral expresa el verdadero bien del hombre. La ética griega fue, predominantemente, eudemonista (véase el sistema ético de Aristóteles), y aunque sin duda necesitaba, para ser completa, del teísmo y de que se la contrastara con éste para llegar a la plenitud de su desarrollo, no por eso deja de ser, aun en su sentido incompleto, una gloria perenne de la filosofía griega. La naturaleza humana es siempre la misma, y, por consiguiente, los valores éticos son constantes, y mérito imperecedero de Sócrates es el haber caído en la cuenta de la constancia de esos valores y haber tratado de fijarlos en definiciones universales que pudiesen tomarse como guías y normas de la conducta humana[244].

6. De la identificación del saber con la virtud se sigue la unidad de la virtud. Hay, en efecto, una sola virtud, desde el punto de vista de lo que es verdaderamente bueno para el hombre y conduce realmente a la salud y armonía del alma. Una consecuencia más importante es, con todo, la de la posibilidad de enseñar la adquisición de la virtud. Los sofistas hacían, desde luego, profesión de enseñar el arte de la virtud, pero Sócrates difería de ellos, no sólo porque se declaraba él mismo discente, sino también porque sus indagaciones éticas se orientaban al descubrimiento de normas morales universales y constantes. Pero, aunque el método de Sócrates era dialéctico y no meramente expositivo, de su identificación de la virtud con el saber síguese necesariamente que la virtud puede ser enseñada. Cabría aquí una distinción: el conocimiento intelectual de la virtud puede comunicarse mediante la instrucción, pero no la virtud misma. Sin embargo, si se hace hincapié en la concepción de la sabiduría como auténtico convencimiento íntimo, entonces, si tal sabiduría puede ser enseñada, hay que admitir que la virtud puede ser igualmente enseñada. El punto

principal está en que tal «enseñanza» no significaba para Sócrates una mera instrucción nocional, sino más bien un guiar al hombre a la adquisición de genuinas convicciones. Empero, aunque estas consideraciones hagan, sin duda, más inteligible la doctrina de Sócrates sobre la posibilidad de que la virtud sea enseñada, sigue siendo cierto que en esta doctrina salta a la vista el exagerado intelectualismo de su ética.

7. Tal intelectualismo no era lo más apropiado para hacer a Sócrates especialmente favorable a la democracia según se practicaba ésta en Atenas. Si el médico es un hombre que ha aprendido medicina, y si ningún enfermo se confiaría a los cuidados de quien careciese en absoluto de conocimientos médicos, va contra toda razón el escoger a los que hayan de ocupar los cargos públicos echando a suertes o por votación de la multitud inexperta[245]. Los verdaderos gobernantes son los que saben cómo conviene gobernar. No elegiríamos para timonel de una nave a quien nada supiese del arte de navegar ni de la ruta por seguir; pues ¿cómo se elige para regir el Estado a quien no tiene conocimiento alguno del arte de gobernar ni sabe en qué consiste el bien del Estado?

8. Respecto a la religión, parece ser que Sócrates hablaba generalmente de «dioses», en plural, y que por ellos entendía las deidades griegas tradicionales; pero se puede discernir en él cierta tendencia hacia una concepción más pura de la Divinidad. Así, para Sócrates, el conocimiento que poseen los dioses es ilimitado: están presentes en todas partes y saben todo cuanto se dice y se hace. Como ellos saben mejor lo que conviene, el hombre debe pedirles únicamente lo que convenga y no cosas particulares como la riqueza[246]. Ocasionalmente, sale a relucir la creencia en un solo Dios[247], pero no parece que Sócrates pusiese nunca mucha atención en el problema del monoteísmo o el politeísmo. (También Platón y Aristóteles encuentran sitio para los dioses griegos.)

Sócrates sugirió que, así como el cuerpo del hombre se compone de elementos procedentes del mundo material, de la misma manera la razón del hombre es una parte de la Razón universal o Mente del mundo[248]. Esta noción sería desarrollada luego por otros, como sucedió con su doctrina sobre la teleología, de carácter antropocéntrico. No sólo le han sido dados al hombre los sentidos para que sea capaz de tener las correspondientes sensaciones, sino que la teleología antropocéntrica se extiende a los fenómenos cósmicos. Así, los dioses nos dan la luz, sin la cual no podemos ver, y la Providencia se manifiesta en los dones con que la tierra nutre al hombre. El sol nunca se acerca tanto a la tierra que llegue a secar o abrasar al hombre, ni está puesto tampoco a tal distancia que no pueda calentarle. Estas consideraciones y otras parecidas son muy naturales en quien había estudiado en la escuela de los cosmólogos y se desengañó al advertir el poco uso que hacía Anaxágoras de su principio de la Mente; pero Sócrates no era cosmólogo ni teólogo,

y aunque se le puede llamar «el verdadero fundador de la teleología en la consideración del universo»[249], le interesaron principalmente, como hemos visto, las cuestiones de la conducta humana[250].

9. No tenemos por qué detenernos a examinar la caricatura que Aristófanes hace de Sócrates en *Las nubes*.[251] Sócrates había sido discípulo de los antiguos filósofos, y es muy posible que le hubiesen influido las enseñanzas de Anaxágoras. En cuanto al cariz «sofístico» con que se le presenta en *Las nubes*, hay que recordar que Sócrates, como los sofistas, concentraba su atención en el sujeto, en el hombre mismo. Su figura era pública y familiar, muy conocida de todo el auditorio por sus actividades dialécticas, y a algunos les debía de parecer, sin duda, un «racionalista», un crítico demoledor y de tendencias antitradicionalistas. Aun en la hipótesis de que Aristófanes advirtiese por su parte la diferencia que había entre Sócrates y los sofistas —lo cual no está del todo claro— no se seguiría necesariamente de aquí que hubiese de manifestarlo ante un auditorio público. Y sabido es que Aristófanes era tradicionalista y adversario de los sofistas.

4. Proceso y muerte de Sócrates

En 406 a. J. C., demostró Sócrates su categoría moral rehusando acceder a que los ocho generales que debían ser procesados por su negligencia en las Arginusas fuesen juzgados a la vez, ya que esto era ilegal y estaba calculado para provocar la sentencia más dura. Sócrates era entonces miembro de la Comisión de los πρυτάνεις o Junta del Senado. Su valor moral lo patentizó una vez más cuando no quiso obedecer la orden de los Treinta, en 404-403, de que tomase parte en el arresto de León de Salamina, a quien los oligarcas trataban de condenar a muerte para poder confiscar sus propiedades. Deseaban sin duda implicar en sus actos el mayor número posible de ciudadanos eminentes, con vistas al día en que tuviesen que rendir cuentas. Pero Sócrates se negó en redondo a cooperar en sus crímenes, y habría pagado probablemente con la vida su negativa si no hubiesen caído los Treinta.

El año 400-399, Sócrates fue llevado a juicio por los dirigentes de la democracia restaurada. Anitos, el político que actuaba desde el trasfondo, instigó a Melitos a sostener la acusación. Ésta, hecha ante el tribunal del arconte-rey, se hallaba concebida en los siguientes términos[252]: «Melitos, hijo de Melitos, del demo de

Pitthos, acusa a Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo alopecense, bajo juramento, de las siguientes cosas: Sócrates es culpable: 1.°) de no honrar a los dioses que honra la Ciudad, por introducir nuevas y extrañas prácticas religiosas; 2.°) y, además, de corromper a los jóvenes. El acusador pide la pena de muerte.»

El primero de estos cargos nunca fue definido explícitamente, al parecer porque el acusador confiaba en la reputación que al jurado le merecían los antiguos cosmólogos de Jonia, y quizá también en que se recordaría la profanación de los misterios perpetrada en 415, asunto en el que había estado envuelto Alcibíades. Pero ninguna referencia se podía hacer a la profanación, habida cuenta de la amnistía del 404-403, cuyo principal promotor había sido el mismo Anitos. El segundo cargo, el de corromper a la juventud, era en realidad la acusación de fomentar entre los jóvenes un espíritu de crítica con respecto a la democracia ateniense. En la base de todo esto se hallaba la idea de que Sócrates era responsable de haber «formado a Alcibíades y a Critias». (Alcibíades, habiéndose pasado durante un tiempo a Esparta, puso en grave aprieto a Atenas; en cuanto a Critias, fue el más violento de los oligarcas.) Estas cosas no se podían aducir tampoco explícitamente, a causa de la amnistía del 404-403; pero se debió de comprender con bastante facilidad lo que tal acusación significaba. Por eso, Esquines podría decir unos cincuenta años después: «Vosotros condenasteis a Sócrates el sofista a muerte, por haber sido él quien educó a Critias.»[253]

Los acusadores supusieron a buen seguro que Sócrates marcharía voluntariamente al destierro sin esperar a ser procesado, pero él no lo hizo así. Se quedó para el proceso del año 399 y se defendió a sí mismo ante el tribunal. En aquel juicio habría podido Sócrates sacar mucho partido de sus servicios en el ejército y de su alejamiento de Critias en la época de la oligarquía, pero se limitó a exponer los hechos, asociándolos a su desconfianza de la democracia en el asunto del proceso a los generales. Fue condenado a muerte por una mayoría de 60 o 66 votos de un jurado compuesto por 500 o 501 miembros[254]. Dependía entonces de Sócrates mismo el proponer la conmutación de la pena de muerte por otra, y era obvio que la actitud más avisada consistía en proponer un castigo de bastante importancia. Así, en caso de que Sócrates hubiese propuesto que se le desterrara, este cambio habría sido aceptado indudablemente. Pero lo que Sócrates propuso fue que se le diera una «recompensa» digna de él: la de alimentarle gratis en el Pritaneo; después de lo cual, consintió en proponer una pequeña multa —y todo ello sin tratar lo más mínimo de influir al jurado, como era costumbre, introduciendo allí a la mujer llorosa y a los propios hijos —. Al jurado le irritó el cabal comportamiento de Sócrates, y la sentencia de muerte se dio por mucha más mayoría que la que le había declarado culpable.[255] La ejecución hubo de ser demorada cerca de un mes entero, para esperar el retorno del «navío sagrado» de Delos (que se enviaba en memoria de la liberación de la Ciudad,

por Teseo, del tributo de los siete muchachos y doncellas impuesto por Minos de Cnossos); había bastante tiempo para organizar una evasión, y los amigos de Sócrates tramaron de hecho una. Sócrates se negó a valerse de tan buenos ofrecimientos, afirmando que tal proceder sería contrario a sus principios. El último día de Sócrates en esta tierra es relatado por Platón en el *Fedón*: Sócrates empleó las horas que le quedaban de vida en discurrir con sus amigos tebanos, Cebes y Simias, acerca de la inmortalidad del alma.[256] Cuando hubo bebido la cicuta y yacía ya moribundo, sus últimas palabras fueron: «Critón, le debemos un gallo a Esculapio; págaselo, pues, no lo descuides.» Cuando el veneno le llegó al corazón, hizo un movimiento convulsivo y expiró, «y Critón, al advertirlo, le cerró la boca y los ojos. Tal fue, oh Ejécrates, el fin que tuvo nuestro amigo, hombre del que podemos asegurar que fue el mejor de todos los de su tiempo que hemos conocido, y además el más sabio y el más justo».[257]

Capítulo XV
Las escuelas socráticas menores

El término «escuelas socráticas menores» no debe entenderse en el sentido de que Sócrates fundase alguna escuela determinada. Confiaría él, seguramente, en que no dejaría de haber otros hombres que prosiguieran su obra de estimular las inteligencias, pero no reunió en derredor suyo a ningún grupo de discípulos a los que dejara el patrimonio de una doctrina netamente definida. Lo que ocurrió fue que varios pensadores, que en más o menos grado habían sido discípulos de Sócrates, dieron relevancia a diversos puntos de sus doctrinas, combinándolos también con elementos tomados de otras fuentes. De ahí el que Praechter los llame *Die einseitigen Sokratiker*,[258] no porque estos pensadores reprodujesen tan sólo ciertos aspectos de las enseñanzas de Sócrates, sino en el sentido de que cada uno fue *continuador* del pensamiento socrático en una dirección determinada, al propio tiempo que todos ellos introducían modificaciones en lo que tomaban de la filosofía anterior, a fin de armonizarlo con el legado de Sócrates. En cierto modo, pues, el uso de un nombre común («escuelas socráticas menores») no es muy feliz, pero puede aceptarse si se tiene siempre presente que la relación de algunos de esos pensadores con Sócrates es sólo muy escasa.

1. La escuela de Megara

Euclides de Megara (a quien no hay que confundir con el matemático) parece que fue uno de los primeros discípulos de Sócrates, puesto que —si la historia es verídica — siguió a su maestro a pesar de la prohibición (de 432-431) de entrar en Atenas, impuesta a los ciudadanos de Megara, y penetró en la Ciudad al amparo de las sombras del crepúsculo y disfrazado de mujer[259]. Asistió, en 400-399, a la muerte de Sócrates, después de la cual Platón y los otros socráticos se refugiaron con Euclides en Megara.

Parece ser que Euclides se había familiarizado primero con la doctrina de los eléatas, y que luego, influido por la ética socrática, modificó aquella doctrina hasta el punto de concebir el Uno como el Bien. Consideraba asimismo la virtud como una unidad. Según Diógenes Laercio, Euclides afirmaba que al Uno se le dan muchos

nombres, e identificaba el Uno con Dios y con la razón[260]. Negaba, naturalmente, la existencia de un principio contrario al Bien, pues tal principio sería multiplicidad y ésta es ilusoria en opinión de los eleáticos. Puede decirse que permaneció fiel a la tradición eleática, pesar de lo que le influyó Sócrates.

La filosofía megárica, especialmente por influjo de Eubúlides, se desarrolló en forma de una erística que excogitó varios argumentos ingeniosos, destinados a refutar tesis mediante la reducción al absurdo. Por ejemplo, la famosa dificultad: «Un grano de trigo no hace montón; añade otro grano y todavía no tendrás montón: ¿cuándo empieza a haber montón de trigo?», se argüía para demostrar que la pluralidad es imposible, igual que Zenón quiso demostrar la imposibilidad del movimiento. Otro problema «insoluble» es aquel que algunos autores atribuyen a Diodoro Cronos, megárico también: «Lo que no has perdido lo tienes aún; no has perdido cuernos, luego tienes aún cuernos.» Y otros más: «Electra conoce a su hermano Orestes. Pero Electra no conoce a Orestes (que está delante de ella disfrazado). Por lo tanto, Electra no conoce lo que Electra conoce.»[261]

El ya citado filósofo de la escuela megárica, Diodoro Cronos, identificaba lo real con lo posible: sólo lo real es posible. Argumentaba así: Lo posible no puede convertirse en imposible. Ahora bien, si de dos cosas contradictorias una se realiza de hecho, la otra es imposible. Por consiguiente, si antes hubiese sido posible, lo imposible procedería de lo posible. Por consiguiente, antes no fue posible, y sólo lo real es posible. (Aclarémoslo con un ejemplo: «El mundo existe» y «el mundo no existe» son dos proposiciones contradictorias. Ahora bien, el mundo existe realmente. Por tanto, es imposible que el mundo no exista. Pero si hubiese sido alguna vez posible que el mundo no existiese, resultaría que una posibilidad se habría convertido en una imposibilidad. Pero esto no puede ser. En consecuencia, nunca fue posible que el mundo no existiese.) Esta proposición ha sido repetida recientemente por Nicolai Hartmann, el profesor berlinés que ha identificado lo real con lo posible al decir que lo que acontece en realidad depende de la totalidad de las condiciones dadas, y que —dadas esas condiciones— no podría haber acontecido ninguna otra cosa.[262]

Un destacado seguidor de la Escuela fue Estilpón de Megara, quien enseñó en Atenas hacia el 320, pero luego fue expulsado, se dedicó sobre todo a las cuestiones éticas, desarrollando el punto de la autosuficiencia en una teoría sobre la «apatía». Cuando se le preguntó qué había perdido él en el saqueo de Megara contestó que a nadie había visto llevarse la sabiduría ni los conocimientos[263]. Zenón el estoico fue discípulo de Estilpón.

2. La escuela de Elis y Eretria.

Esta escuela recibió su nombre de Fedón de Elis (el Fedón del diálogo de Platón) y de Menedemo de Eretria. Fedón de Elis parece ser que hizo un uso de la dialéctica semejante al que hicieron los megáricos, mientras que Menedemo se interesó sobre todo por cuestiones de ética, afirmando la unidad de la virtud y el saber.

3. La primera escuela Cínica.

Los cínicos, o «discípulos del perro», tal vez se ganaran este nombre porque vivían sin someterse a ningún convencionalismo, o porque Antístenes, el fundador de la escuela, enseñaba en el gimnasio llamado Cinosargos (*Kynosargēs*). Quizás ambos factores tengan relación con el apodo.

Antístenes (c. 445-c. 365) era hijo de padre ateniense y de una esclava tracia[264]. Esto explicaría por qué enseñaba en el *Cinosargos*, que se reservaba para quienes no eran de pura sangre ateniense. Aquel gimnasio estaba dedicado a Heracles, y los cínicos tomaron al héroe como una especie de patrono o dios tutelar. Una de las obras de Antístenes llevaba por título el nombre de Heracles[265].

Discípulo primeramente de Gorgias, Antístenes se hizo después seguidor de Sócrates, a quien admiraba mucho. Pero lo que más que nada le movía a admirarle era la independencia de carácter de que daba muestras Sócrates al actuar según sus propias convicciones costara lo que costase. Olvidando, sin embargo, que si su maestro se había mostrado independiente con respecto a las riquezas de la tierra y al aplauso de los hombres había sido únicamente para lograr el mayor bien de la sabiduría verdadera, Antístenes hizo de esta independencia y de la autosuficiencia consiguiente un ideal o un fin en sí. La virtud era a sus ojos mera independencia respecto de todos los bienes y placeres terrenales: era, de hecho, una noción negativa —el renunciar, el bastarse a sí mismo—. Con ello, el aspecto negativo de la vida de Sócrates lo transformó Antístenes en un fin positivo. De manera parecida, la insistencia de Sócrates en el conocimiento ético fue exagerada por Antístenes y se convirtió en un positivo desprecio del estudio científico y de las artes. La virtud —decía él— es suficiente de suyo para la felicidad: ninguna otra cosa se requiere, y la virtud es la falta de deseos, el carecer de necesidades, la total independencia.

Sócrates, ya se entiende, había sido independiente con respecto a las opiniones ajenas tan sólo porque poseía hondas convicciones y principios propios, cuyo abandono para satisfacer a la opinión popular lo hubiese considerado como una traición a la Verdad. Pero él no se dedicó a ponerse por montera las opiniones populares o los convencionalismos simplemente por el gusto de hacerlo así, como parece que lo hicieron los cínicos y en especial Diógenes. La filosofía de los cínicos era, pues, la exageración de una de las facetas de la vida y de la actitud de Sócrates, y presentaba un matiz negativo o, a lo sumo, podía tomarse como lejana consecuencia de un aspecto mucho más positivo. Sócrates estuvo dispuesto a desobedecer a los oligarcas con riesgo de su vida, antes que cometer una acción injusta; pero nunca hubiese vivido, como Diógenes, dentro de un tonel tan sólo para manifestar su desprecio al modo de vivir de los hombres.

Antístenes se opuso fuertemente a la teoría de las Ideas, y mantuvo que lo único que hay en la realidad son los individuos. Se dice que hizo esta observación: «¡Oh Platón, yo veo el caballo, pero no veo la "caballidad"!»[266] A cada cosa no se debería aplicar más que su propio nombre; por ejemplo, podemos decir, sí, que «el hombre es hombre» o que «lo bueno es bueno», pero no que «el hombre es bueno». Ningún predicado debería atribuirse a un sujeto, sino sólo el sujeto mismo[267]. Junto con esto sostenía que de un individuo nada más puede predicarse su propia naturaleza individual: no se le puede atribuir el ser miembro de una especie. De ahí su negación de la teoría de las Ideas. Otra teoría lógica de Antístenes era la de la imposibilidad de contradecirse a sí mismo: pues si un hombre dice cosas diferentes, es que está hablando de objetos diferentes.»[268]

La virtud es sabiduría, pero esta sabiduría consiste principalmente en apreciarlo todo según el criterio de la mayoría de los hombres. Las riquezas, las pasiones, etcétera, no son en realidad bienes, como tampoco son realmente males el sufrimiento, la pobreza o el desprecio: el verdadero bien es la independencia. La virtud, por consiguiente, es sabiduría, y es enseñable, aunque para aprenderla no sean necesarios largos razonamientos ni reflexiones. Armado de esta virtud, el hombre sabio no puede ser afec¬tado por los que solemos llamar males de la vida, ni siquiera por la esclavitud: está por encima de las leyes y de los convencionalismos, al menos por encima de los del Estado que no reconoce la verdadera virtud. El Estado ideal o la condición de vida en la que todos vivan independientes y libres de deseos es, por supuesto, incompatible con las guerras[269].

Cierto que Sócrates se opuso en ocasiones a la autoridad del gobierno, pero él estaba tan convencido de la rectitud de la autoridad del Estado en cuanto tal y de la dignidad de la ley, que no se aprovechó de la ocasión que se le presentaba para escaparse de su prisión, sino que prefirió sufrir la muerte conformándose con la legalidad. En cambio, Antístenes, con su habitual exageración unilateral, denunció al

Estado histórico y tradicional y a su ley. Además, renegó de la religión tradicional. Solamente hay un Dios: el panteón griego es un conjunto de convenciones. La virtud es el único servicio a Dios: los templos, las plegarias, los sacrificios, etcétera, son condenables. «Por convención hay muchos dioses, pero por naturaleza hay sólo Uno.»[270] De otro lado, Antístenes interpretó los mitos homéricos alegóricamente, tratando de sacar de ellos lecciones y aplicaciones morales.

Diógenes de Sínope (muerto c. 324 a. J. C.) estimaba que Antístenes no había vivido conforme a sus propias teorías y le llamaba «trompeta que nada oye sino a sí mismo»[271]. Desterrado de su país, Diógenes pasó la mayor parte de su vida en Atenas, aunque murió en Corinto. Motejábase a sí mismo de «el Perro», y ponía por modelo para la humanidad la vida de los animales. Se propuso como tarea la «revalorización de los valores» y contraponía a la civilización del mundo helénico la vida de los animales y de los pueblos bárbaros.

Se asegura que propugnaba la comunidad de mujeres e hijos y el amor libre, mientras que en la esfera política se declaraba ciudadano del mundo.[272] No contento con la «indiferencia» de Antístenes para con los bienes externos de la civilización, aconsejaba Diógenes un ascetismo positivo a fin de alcanzar la libertad. En conexión con esto iban sus deliberadas burlas contra los convencionalismos y él hacía en público lo que generalmente se considera que debería hacerse en privado y aun lo que ni siquiera en privado debe hacerse.

Discípulo de Diógenes fueron Mónimo, Onesícrito, Filisco y Crates de Tebas. Este último donó a la ciudad su cuantiosa fortuna y adoptó la vida de mendigos que llevaban los cínicos, seguido por su esposa Hiparquía.[273]

La escuela Cirenaica.

Aristipo de Cirene, el fundador de la escuela cirenaica, había nacido hacia 435 a. J. C. Desde el 416 estuvo en Atenas, desde el 399 en Egina, desde el 389-388, con Platón, en la corte de Dionisio el Viejo, y a partir de 356 nuevamente en Atenas. Pero estas fechas y este orden de acontecimientos son, por lo menos, discutibles.[274] Hasta se ha sugerido que Aristipo no fundó nunca la «escuela» cirenaica, sino que se le confundió con otro Aristipo posterior, nieto suyo. Mas, a la vista de las afirmaciones de Diógenes Laercio, Soción y Panecio (cfr. D. L., 2, 84 y sig.), no parece posible en

modo alguno aceptar la afirmación de Sosícrates y otros (D. L.) según la cual Aristipo no habría escrito nada; y el pasaje de la *Praeparatio Evangelica* (14, 18, 31) de Eusebio se puede explicar sin tener que suponer que Aristipo no sentara nunca las bases de la filosofía cirenaica.

En Cirene parece que Aristipo tuvo conocimiento de las doctrinas de Protágoras, y luego, en Atenas, se relacionó con Sócrates. Aquel sofista tal vez sea en gran parte el responsable de la tesis de Aristipo según la cual sólo nuestras sensaciones nos proporcionan conocimientos ciertos[275]: de lo que sean las cosas en sí mismas no pueden darnos ninguna información segura, como tampoco sobre las sensaciones de los demás. Las sensaciones subjetivas han de ser, pues, la base de la conducta práctica. Pero si la norma de mi conducta práctica la constituyen mis sensaciones individuales, síguese entonces evidentemente —pensaba Aristipo— que la finalidad del comportamiento es obtener sensaciones agradables.

Aristipo enseñaba que la sensación consiste en el movimiento: si éste es suave, la sensación es agradable; si brusco, la sensación es penosa; cuando el movimiento es imperceptible o cuando no se da movimiento alguno, no hay placer ni dolor. El movimiento brusco no puede ser el fin ético. Éste no puede consistir tampoco en la mera ausencia de placer o de dolor, o sea, no puede ser un fin puramente negativo. Por consiguiente, el fin ético ha de ser el placer, un fin positivo[276]. Sócrates había enseñado, ciertamente, que la virtud es el único camino para la felicidad, pero no decía que la finalidad de la vida fuese el placer. Lo que hace Aristipo es atenerse a uno de los aspectos de la doctrina socrática, sin tener en cuenta los otros. Así pues, según Aristipo, el placer es la finalidad de la vida. Pero, ¿qué clase de placer? Más tarde, para Epicuro, consistía este placer en la ausencia de dolor, con lo que la finalidad de la vida sería algo negativo; pero, para Aristipo, se trataba de un placer positivo y presente. Por aquí vinieron los cirenaicos a valorar el placer del cuerpo más que el placer intelectual, por ser el corpóreo más intenso y poderoso. Y de su teoría del conocimiento no podía menos de seguirse sino que la cualidad del placer no contase para nada. Las consecuencias de tal principio habrían debido llevar obviamente a excesos sensuales; pero, de hecho, los cirenaicos, adoptando sin duda los elementos hedonistas de la doctrina de Sócrates, declararon que el sabio ha de tener en cuenta el futuro al elegir el placer. Por lo tanto, evitará los excesos y desmesuras que le llevarían a la postre a sufrir, y evitará también los abusos que pudieran provocar el castigo por parte del Estado o la condena judicial. El sabio necesita, pues, ejercitar su razón a fin de capacitarse para valorar los diferentes placeres de la vida. Además, conservará en medio de sus goces cierto grado de independencia. Si se deja esclavizar por los placeres, entonces, en la proporción en que así se abandone, no estará ya gozando del placer, sino sumido más bien en el dolor. Por lo le más, el sabio limitará sus deseos para preservarse el disfrute y el

contento. De aquí la frase atribuida a Aristipo: ἔχω (Λαΐδα), καί οὐκ ἔχομαι ἐπεί τό κρατεῖν καί μή ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, ού μή χρῆσθαι.[277]

Esta contradicción de la doctrina de Aristipo, entre el principio en pro del placer de cada momento y el principio de su discriminación racional, llevó a que sus discípulos se dividieran, insistiendo unos en un aspecto y otros en el otro. Así, Teodoro el Ateo declaraba, por su parte, que el juicio y la justicia son bienes (la justicia solamente por las ventajas externas que reporta la vida justa), y que las satisfacciones individuales son indiferentes, consistiendo la verdadera felicidad, el placer auténtico, en el goce del espíritu; pero afirmaba también que el sabio no dará su vida por su patria y que puede cometer hurtos, adulterios, etcétera, si se le presenta la ocasión. Negaba además la existencia le cualquier dios[278]. Hegesias pedía también la indiferencia respecto a las satisfacciones individuales, pero estaba tan convencido de las miserias de la vida y de que es imposible alcanzar la felicidad, que insistía en un concepto negativo de la finalidad de la vida, a saber, la ausencia de dolores y tristezas[279]. Cicerón y otros autores nos dicen que las lecciones dadas por Hegesias en Alejandría fueron causa de tantos suicidios entre sus oyentes que Tolomeo Lagos hubo de prohibir su continuación[280].

Aníceris, por su parte, insistía en el aspecto positivo de la filosofía cirenaica, haciendo consistir la finalidad de la existencia humana en el logro del placer positivo y de las satisfacciones individuales. Pero limitaba las consecuencias lógicas de tal enseñanza encareciendo la importancia del amor a la familia y al propio país, de la amistad y del agradecimiento, cosas todas que proporcionan placer aunque exijan sacrificio[281]. En cuanto al valor que daba a la amistad, difería de Teodoro, quien sostuvo (D. L.) que los sabios se bastan a sí mismos y no necesitan de amigos.

Diógenes Laercio indica claramente que estos filósofos tuvieron cada uno sus discípulos; por ejemplo, habla de los «Hegesiakoi», aunque los clasifica también a todos como «cirenaicos». Así pues, si bien Aristipo de Cirene echó los fundamentos de la filosofía cirenaica o «filosofía del placer» (*v. sup.*), apenas cabe decir que fundase una escuela filosófica en sentido estricto, cuyos miembros fuesen Teodoro, Hegesias, Aníceris, etc., etc. Todos estos filósofos eran coherederos de Aristipo el Viejo, y representan una tendencia filosófica más que una «escuela» propiamente dicha.

Capítulo XVI
Demócrito de Abdera.

Éste parece ser el lugar adecuado para decir algunas cosas de las teorías epistemológicas y éticas de Demócrito de Abdera. Fue Demócrito un discípulo de Leucipo y, lo mismo que su maestro, pertenece a la escuela atomista; pero su especial interés para nosotros estriba en la atención que prestó al problema del conocimiento planteado por Protágoras y al problema de la conducta, que las doctrinas relativísticas de los sofistas habían agudizado. Platón no menciona nunca a Demócrito, que es, en cambio, citado con frecuencia por Aristóteles. Dirigió una escuela en Abdera, y vivía aún cuando Platón fundó la Academia. Los relatos de sus viajes a Egipto y a Atenas no pueden aceptarse con certidumbre[282]. Escribió mucho, pero sus obras no se han conservado.

1. Demócrito daba una explicación mecanicista de las sensaciones. Había hablado Empédocles de «efluvios» que salen de los objetos y llegan, por ejemplo, a los ojos. Los atomistas dicen que esos efluvios son átomos, imágenes pequeñísimas (δείκελα, εἴδωλα) que los objetos emiten sin cesar. Estas diminutas imágenes entran por los órganos de los sentidos, que no son más que unos caminos (πόροι), y chocan contra el alma, compuesta ella también de átomos. Al atravesar el aire, las imágenes se deforman; por eso, los objetos muy lejanos no se perciben bien. Las diferencias de color eran explicadas por la lisura o rugosidad de las imágenes, y la audición se explicaba de un modo parecido: la corriente de átomos producida por el cuerpo resonante provocaría un movimiento en el aire situado entre dicho cuerpo y el oído. Similares venían a ser las explicaciones sobre el gusto, el olfato y el tacto. (Negábase, por consiguiente, que las cualidades secundarias fuesen objetivas.) Mediante tales εἴδωλα es como se conoce también a los dioses; pero éstos son, según Demócrito, seres superiores, mortales, aunque viven más tiempo que los hombres: son δύσφθαρτα, pero no ἄφθαρτα. Por supuesto, en el sistema atomista no encajaría la noción estricta de Dios, pues sólo admite la existencia de los átomos y del vacío[283].

Ahora bien, Protágoras el sofista, paisano de Demócrito, afirmaba que todas las sensaciones son igualmente verdaderas para el sujeto senciente: así, un objeto puede ser verdaderamente dulce para X y verdaderamente amargo para Y. En cambio, Demócrito sostenía que todas las sensaciones de los sentidos particulares son falsas, porque fuera del sujeto no hay nada real que corresponda a ellas. «Νόμῳ hay lo dulce, νόμῳ lo amargo; νόμῳ hay lo caliente y νόμῳ lo frío; νόμῳ el color… Pero ἐτεῇ hay los átomos y el vacío.»[284] En otras palabras: nuestras sensaciones son puramente subjetivas, aunque son causadas por algo externo y objetivo —los átomos— que, sin embargo, no puede ser percibido por los sentidos particulares. «Por los sentidos no conocemos en verdad nada seguro, sino sólo algo que cambia según la disposición

del cuerpo y de las cosas que entran en él o con las que él choca.»[285] Consiguientemente, los sentidos particulares no nos proporcionan ninguna información sobre la realidad. Las cualidades secundarias, [propias o específicas], por lo menos, no son objetivas. «Hay dos formas de conocimiento (γνώμη): la legítima (γνησίη) y la bastarda (σκοτίη). A la bastarda pertenecen todas estas cosas: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La legítima está enteramente aparte de estas cosas.»[286] Mas, como el alma se compone de átomos y como todo conocimiento lo causa el contacto inmediato del sujeto con los átomos que le vienen del exterior, es evidente que el conocimiento «legítimo» se da en el mismo plano que el «bastardo», o sea, que entre la inteligencia y la sensación no hay diferencia específica, sino sólo de grado. Demócrito vio esto, y comentó: «¡Pobre Inteligencia, de nosotros [es decir, de los sentidos] es de quienes has recibido las pruebas para desacreditamos! ¡Tu victoria es tu fracaso!»[287]

2. La ética de Demócrito, en la medida en que podemos juzgarla por los fragmentos conservados, no está científicamente conexa con su atomismo. Domina en ella la idea de la felicidad o εὐδαιμονίη, que consiste en εὐθυμίη o εὐεστώ [= «buen ánimo» o «buena situación»]. Demócrito escribió un tratado sobre la felicidad (Περί εὐθυμίης), que fue utilizado por Séneca y por Plutarco. Consideraba que la finalidad de la conducta humana ha de ser lograr la dicha, y que ésta la determinan los placeres y el dolor; pero «la felicidad no reside en la posesión de ganados o de oro: el alma es el lugar en que mora el "daimón"»[288]. «Lo mejor para el hombre es pasar la vida con el mayor gozo y con la menor tribulación posible.»[289] Pero, así como el conocimiento que proporcionan los sentidos no es verdadero conocimiento, así tampoco son los placeres de los sentidos verdaderos placeres. «El bien y la verdad son idénticos para todos los hombres, pero lo agradable es para unos distinto que para otros.»[290] Tenemos que esforzarnos para conseguir el bienestar (εὐεστώ) o la dicha (εὐθυμίη), que es un estado de ánimo, y el alcanzarlos requiere un sopesar las cosas, un juzgar y discernir entre los varios placeres. Debemos guiamos por el principio de la «simetría» o de la «armonía». Ateniéndonos a este principio, lograremos el equilibrio corporal —la salud— y la tranquilidad del alma —la felicidad—. Esta calma, este sosiego del buen humor, se encontrará principalmente en los bienes del alma. «Quien escoge los bienes del alma, escoge lo más divino; quien escoge los bienes del cuerpo (σκῆνος), escoge lo humano.»[291]

3. Al parecer, Demócrito ejerció cierta influencia sobre los escritores posteriores con su teoría de la evolución de la cultura[292]. La civilización tuvo su origen en la necesidad (χρέια) y en la búsqueda de lo útil y ventajoso (σύμφερον); las artes nacieron de la imitación de la naturaleza: de la araña aprendió el hombre a tejer, de la golondrina a construir casas, de los pájaros a cantar, etcétera. Demócrito recalcó también (a diferencia de Epicuro) la importancia del Estado y de la vida política,

declarando que los hombres deben considerar los asuntos del Estado más importantes que cualesquiera otros y han de mirar por que se gestionen bien. Pero no parece que Demócrito se planteara el problema de que sus ideas éticas presuponían la libertad, mientras que su atomismo implicaba el determinismo.

4. Por lo que antecede, se ve con claridad que Demócrito, continuador de las especulaciones cosmológicas de los primeros filósofos (en su atomismo filosófico fue sucesor de Leucipo), apenas era un hombre de su época, es decir, del período socrático. No obstante, sus teorías acerca de la percepción y de la conducta tienen el mayor interés, por cuanto patentizan que Demócrito caía siquiera en la cuenta de que había que responder de algún modo a las dificultades puestas por Protágoras. Pero, aunque comprendió la necesidad de dar alguna respuesta, él personalmente fue incapaz de aportar una solución satisfactoria. Para hallar una tentativa incomparablemente más adecuada de resolver los problemas epistemológicos y éticos, tenemos que volver los ojos hacia Platón.

Tercera Parte
Platón

Capítulo XVII
Vida de Platón

Platón, uno de los más grandes filósofos que ha habido en el mundo, nació en Atenas (o en Egina), muy probablemente el año 428-427 a. J. C., en el seno de una distinguida familia ateniense. Su padre se llamaba Aristón, y su madre Perictione era Hermana de Cármides y sobrina de Critias, dos personajes que figuraron entre los oligarcas en 404-403. Es fama que originariamente se le llamó Aristocles y que sólo después se le dio el nombre de Platón, aludiendo a sus robustas espaldas[293], si bien la autenticidad de esta noticia, dada por Diógenes Laercio, es dudosa. Sus dos hermanos, Adimanto y Glaucón, aparecen en la *República*, y tenía también una hermana llamada Potone. Muerto Aristón, Perictione se casó con Pirilampo, y el hijo de este segundo matrimonio, Antifón (medio hermano de Platón), aparece en el Parménides. Sin duda alguna, Platón se educó en casa de su padrastro, y aunque era de ascendencia aristocrática y su crianza se verificase en un ambiente aristocrático, se ha de tener presente que Pirilampo era amigo de Pericles, por lo que Platón debió de ser formado en las tradiciones del régimen de Pericles. (Pericles murió en 429-428.) Varios autores han señalado que la ulterior animosidad de Platón contra la democracia no es probable que se debiera únicamente a su educación, sino que en ello hubo de influirle Sócrates y, más todavía, el trato que éste recibió de la democracia. Por otra parte, tampoco es inverosímil que la desconfianza de Platón para con la democracia proviniese de una época muy anterior a la de la muerte de Sócrates. Durante la última fase de la guerra del Peloponesio (y es probabilísimo que Platón combatiera en las Arginusas, en 406), no pudo menos de advertir el hecho de que la democracia carecía de un caudillo verdaderamente responsable y capaz, y que sus dirigentes se veían obstaculizados a cada paso por la necesidad de complacer a la masa del pueblo. La decisión de Platón de abstenerse definitivamente de tomar parte en la política de Atenas data sin duda del inicuo proceso y de la condena de su Maestro; pero la formulación de sus convicciones sobre que el navío del Estado necesita un piloto firme que lo guíe y que este piloto debe ser un hombre *conocedor* de la ruta que ha de seguirse y pronto a actuar conscientemente según tal conocimiento, es lo más probable que se fuera gestando ya en él durante los años del declinar del poderío ateniense.

Según noticias que nos transmite Diógenes Laercio, Platón «se dedicó al estudio de la pintura, y escribió poemas, primeramente ditirámbicos y después líricos, y tragedias»[294]. Hasta qué punto fuese esto cierto, nos es imposible decirlo; pero Platón vivió en la época del mayor florecimiento de la cultura ateniense y debió de recibir una educación refinada. Aristóteles nos dice que Platón se relacionó en su juventud con Crátilo, el filósofo heraclitiano[295]. De él habría aprendido Platón que

el mundo de la percepción sensible es un mundo en movimiento, en perpetuo fluir, y que, por ende, no hay objeto alguno susceptible de conocimiento verdadero y cierto. Que el conocimiento cierto y verdadero es asequible en el plano de lo conceptual lo habría aprendido de Sócrates, con quien debió de trabar relaciones desde la primera juventud. Diógenes Laercio afirma, ciertamente, que Platón «se hizo discípulo de Sócrates» cuando tenía ya 20 años de edad[296], pero como Cármides, el tío de Platón, empezó a relacionarse con Sócrates en el año 431,[297] nuestro filósofo debió de conocer, al menos, a Sócrates antes de llegar a los 20 años. De todos modos, no tenemos razón alguna para suponer que Platón se hiciese «discípulo» de Sócrates en el sentido de que se dedicara de lleno y declaradamente a la filosofía, puesto que él mismo nos dice que en un principio trató de embarcarse en la carrera política, como era natural tratándose de un joven de su alcurnia[298]. Los parientes que tenía entre los oligarcas que gobernaban en 404-403 urgíanle para que se introdujera en la vida política bajo su protección; pero, cuando la oligarquía empezó a practicar una política de violencias y trató de complicar a Sócrates en sus crímenes, Platón se disgustó con sus parientes. Mas los demócratas no eran mejores, y ellos fueron quienes condenaron a muerte a Sócrates, por lo que Platón abandonó el propósito de dedicarse a seguir la carrera política.

Platón asistió al proceso de Sócrates y fue uno de los amigos que urgieron a éste para que aumentara a treinta *minas* su proposición inicial de que se le multase en una *mina*, para lo cual se ofreció él, Platón, a salir garante[299]; en cambio, no estuvo presente a la muerte de su amigo, pues se lo impidió una enfermedad[300]. Muerto Sócrates, Platón se retiró a Megara, donde fue acogido por el filósofo Euclides, pero según todas las probabilidades volvió en seguida a Atenas. Refieren sus biógrafos que viajó por Cirene, por Italia y por Egipto, pero no se sabe con certeza qué habría de verdad en tales historias. Por ejemplo, Platón mismo nada dice de una visita a Egipto. Quizá su conocimiento de las matemáticas egipcias y hasta de los juegos de los niños de aquel país sea indicio de que estuvo verdaderamente en él; por otro lado, la historia del viaje podría haberse inventado como colofón de lo que Platón dijo acerca de los egipcios. Algunas de estas historias son, en parte, evidentemente legendarias; así, por ejemplo, las que le dan por compañero de viaje a Eurípides, aunque el poeta murió en 406. Esto nos hace más bien escépticos respecto a los relatos de sus viajes en general; pero, así y todo, no podemos decir con certeza que Platón *no* visitó Egipto: tal vez lo visitara. Si en verdad lo hizo, hubo de ser hacia el año 395, y regresaría a Atenas al comienzo de las guerras corintias. Ritter cree muy probable que Platón formara parte del ejército ateniense durante los primeros años de aquellas guerras (395 y 394).

Lo que sí es cierto es que Platón estuvo en Italia y en Sicilia cuando tenía ya 40 años[301]. Posiblemente querría visitar a algunos miembros de la escuela pitagórica y

conversar con ellos: sea como fuere, trabó amistad con Arquitas, el docto pitagórico. (Según Diógenes Laercio, Platón emprendió aquel viaje para conocer Sicilia y ver sus volcanes.) Fue invitado Platón a vivir en la corte de Dionisio I, tirano de Siracusa, donde se hizo amigo de Dión, el cuñado del tirano. La tradición prosigue diciendo que la franqueza de Platón excitó la cólera de Dionisio, quien le entregó a la custodia de Polis, un embajador de los lacedemonios, para que éste le vendiese como esclavo. Polis vendió a Platón en Egina (a la sazón enemiga de Atenas), y nuestro filósofo estuvo a punto de perder hasta la vida; pero, por fortuna, un hombre de Cirene, un tal Aníceris, lo rescató y lo envió libre a Atenas[302]. Resulta difícil apreciar la veracidad de esta historia, pues Platón nada dice al respecto en sus *Cartas*; si en realidad sucedió (Ritter la acepta como verdadera) debió de acontecer en el año 388 a. J. C.

De regreso a Atenas, parece que Platón fundó la Academia (388-387), cerca del santuario dedicado al héroe Academo. A la Academia se la puede llamar con razón la primera universidad europea, pues los estudios que en ella se seguían no se limitaban a los filosóficos propiamente dichos, sino que abarcaban gran cantidad de ciencias auxiliares, tales como las matemáticas, la astronomía y las ciencias físicas; los miembros de la escuela se reunían en el culto común a las Musas. A la Academia venían jóvenes no sólo de Atenas, sino también de otras ciudades; y un homenaje al espíritu científico que en la Academia reinaba, así como una prueba de que no fue simplemente una sociedad filosófica y mistérica», puede verse en el hecho de que el célebre matemático Eudoxo se pasó, con toda su escuela, a la Academia, trasladándose desde Cízico. Vale la pena también insistir en este espíritu científico de la Academia, porque aunque es muy cierto que Platón trataba de formar políticos y gobernantes, su método no consistía simplemente en enseñar cosas que pudieran tener aplicación práctica e inmediata, por ejemplo la retórica (como lo hacía Isócrates en su escuela), sino en fomentar el amor desinteresado a la ciencia. El programa de los estudios culminaba en el de la filosofía, pero incluía como materias preliminares las matemáticas y la astronomía, y seguramente la armonía, todo lo cual evidencia un espíritu desinteresado y no meramente utilitario. Platón estaba convencido de que el mejor entrenamiento para la vida pública no consiste en las prácticas puramente «sofísticas», sino más bien en la prosecución de la ciencia por sí misma. Las matemáticas, aparte por supuesto su importancia para la filosofía de las Ideas platónicas, ofrecían un campo abierto al estudio desinteresado, y habían alcanzado ya un alto nivel de desarrollo entre los griegos. (En los estudios de la Academia parece que se incluían también las investigaciones biológicas, por ejemplo las de botánica, hechas en relación con los problemas de las clasificaciones lógicas.) El político así formado no será un oportunista a merced de las ocasiones, sino que actuará firmemente y sin miedos, de acuerdo con convicciones fundadas en verdades eternas e inmutables. Dicho de otro modo: Platón trataba de formar hombres de Estado y no

demagogos.

Además de dirigir los estudios de la Academia, Platón daba él mismo lecciones y sus oyentes tomaban notas. Es importante advertir que aquellas lecciones no se publicaban, contrariamente a lo que sucedió con los diálogos, que eran obras escritas con miras al gran público. Si tenemos esto presente, algunas de las mayores diferencias que tendemos naturalmente a encontrar entre Platón y Aristóteles (quien ingresó en la Academia en el año 367) desaparecen, por lo menos en parte. Lo que de Platón nos ha llegado son sus diálogos, no sus lecciones académicas: exactamente al revés de lo que ocurre con Aristóteles, pues las obras de éste que poseemos representan sus cursos académicos, mientras que sus obras destinadas al público, o diálogos, no han llegado hasta nosotros —solamente se conservan escasos fragmentos —. Por lo tanto, no podemos inferir conclusiones, mediante una comparación entre los diálogos platónicos y las lecciones aristotélicas y sin pruebas ulteriores, sobre si entre ambos filósofos se daba una fuerte oposición en el campo, por ejemplo, de las habilidades literarias, o en el orden de las emociones estéticas o «místicas». Dícese que Aristóteles solía contar que los asistentes a las conferencias de Platón sobre el Bien se admiraban con frecuencia de no oír hablar más que de aritmética y de astronomía, del límite y del Uno. En la *Carta 7ª* repudia Platón las exposiciones que algunos habían publicado de las conferencias en cuestión. En esa misma *Carta*, dice: «Así, pues, ni hay ni podrá haber jamás ningún tratado mío, al menos sobre estas cosas, porque este tema no es comunicable mediante palabras como lo son las demás ciencias. En él sólo se entra después de frecuentarlo mucho y de gastar toda una vida en meditarlo: sólo entonces se enciende una luz en el alma, cual llama viva que, en adelante, se alimenta a sí misma.» Y en la *Carta 2.ª*: «Yo nunca he escrito ni una palabra sobre estas materias, por lo que ningún tratado hay, ni lo habrá nunca, escrito por Platón; el que hoy corre a su nombre pertenece a Sócrates, embellecido y rejuvenecido»[303]. A la vista de estos pasajes sacan algunos la conclusión de que Platón no estimaba mucho los libros compuestos con fines educativos. Bien puede ser así, pero esto no debemos exagerarlo, ya que, después de todo, Platón *publicó* libros… y hemos de recordar también que los citados pasajes quizá no sean de Platón. Sin embargo, hay que conceder que la teoría de las Ideas, en la forma precisa como se enseñaba en la Academia, no fue comunicada por escrito al público.

La fama de Platón como maestro y consejero de hombres de Estado debió de contribuir a hacerle emprender su segundo viaje a Siracusa (369). Aquel mismo año había muerto Dionisio I, y Dión invitó a Platón a ir a Siracusa para encargarse de la educación de Dionisio II, quien tenía ya entonces treinta años de edad. Platón aceptó y persuadió al tirano a que estudiara geometría. Pronto, no obstante, se hicieron sentir los recelos de Dionisio hacia Dión, y cuando éste partió de Siracusa, nuestro filósofo, tras algunas dificultades, consiguió volver a Atenas, desde donde continuó

instruyendo a Dionisio por carta. No logró, sin embargo, que el tirano y su tío se reconciliaran; y Dión fijó su residencia en Atenas y frecuentó al filósofo. Mas, en 361, marchó Platón por tercera vez a Siracusa, respondiendo a los incesantes requerimientos de Dionisio, que deseaba proseguir sus estudios filosóficos. Al parecer, Platón esperaba establecer allí una constitución con vistas a confederar a las ciudades griegas contra la amenaza de Cartago. Pero la oposición se mostró muy fuerte; por lo demás, Platón fue incapaz de conseguir el retorno de Dión, cuya fortuna fue confiscada por su sobrino. Como consecuencia, Platón ingresó a Atenas (360), donde continuó sus actividades en la Academia hasta morir (148-347).[304] (Dión había logrado hacerse, por fin, el amo de Siracusa (357), pero fue asesinado poco después (353), con gran pena para Platón, quien vio cómo se desvanecía con ello su sueño de un filósofo- rey.)

Capítulo XVIII
Las obras de Platón

1. Su autenticidad.

En general, puede decirse que poseemos todo el *Corpus* de las obras de Platón. Como observa Taylor: «No se halla, en ninguno de los escritores antiguos posteriores, referencia alguna a obra de Platón que no poseamos ya.»[305] Cabe, pues, suponer que han llegado hasta nosotros todos los diálogos de Platón que se publicaron. Lo que no poseemos es, como decíamos en páginas anteriores, un repertorio de las lecciones que dio en la Academia (aunque tenemos las referencias, más o menos oscuras, que a ellas hace Aristóteles), y esta falta sería tanto más de lamentar si estuvieran en lo cierto quienes ven los Diálogos como obras de divulgación dirigidas a gentes cultas pero no especializadas en filosofía, en contraposición con las lecciones dadas a quienes se dedicaban más por entero a los estudios filosóficos. (Se ha supuesto que Platón disertaba sin necesidad de apuntes escritos. Fuese así o no, lo cierto es que no ha llegado hasta nosotros el texto de ninguna de las conferencias dadas por Platón en la Academia. Mas, de todos modos, no nos asiste ningún derecho para establecer una distinción rigurosa entre las doctrinas de los diálogos y las sustentadas por su autor dentro del recinto académico. A fin de cuentas, no todos los Diálogos admiten el calificativo de «obras de divulgación», y especialmente algunos contienen bastantes indicios de que Platón procuró exponer en ellos con toda claridad sus opiniones.) Pero decir que lo más probable es que poseamos todos los diálogos de Platón no es lo mismo que decir que todos los Diálogos que a nombre de Platón han llegado hasta nosotros sean, en realidad, obras de Platón: hay que separar los diálogos auténticos de los espurios. Los más antiguos manuscritos platónicos son los de una recolección de sus obras atribuida a Trasilo y su fecha se ha de poner hacia los comienzos de la Era cristiana. En todo caso, esta recolección, dispuesta en «tetralogías», se basó, al parecer, en otra que hizo en «trilogías» Aristófanes de Bizancio en el siglo 3 a. J. C. Según parece, pues, los 36 Diálogos (contando como uno de ellos las *Cartas*) eran admitidos en general por los eruditos de aquellos tiempos como auténticas obras de Platón. El problema puede reducirse, por tanto, a esta pregunta «¿Son genuinos los 36 Diálogos, o hay algunos espurios? Y, en este segundo caso, ¿cuáles son los de

atribución dudosa?»

Ya en la Antigüedad se formularon sospechas respecto a algunos de los Diálogos. Así, sabemos por Ateneo (que floreció c. 228 a. J. C.) que no faltaban quienes atribuyesen el *Alcibíades II* a Jenofonte. Parece también que Proclo no sólo rechazaba como inauténticos el *Epínomis* y las *Cartas*, sino que llegaba a negar la autenticidad del *Leyes* y del *República*. Como era de esperar, las investigaciones sobre los diálogos dudosos se llevaron mucho más adelante en el siglo XIX, especialmente en Alemania, donde se distinguieron entre todos los investigadores Ueberweg y Schaarschmidt. «Si se incluyen como aceptables los ataques de todos los críticos antiguos y modernos, resulta que, de los 36 Diálogos que figuran en las tetralogías de Trasilo, solamente 5 se han visto libres de todo reproche.»[306] Sin embargo, la crítica actual es más conservadora, y existe un acuerdo general respecto a la autenticidad de todos los diálogos importantes, así como en cuanto al carácter dudoso de algunos de los diálogos menos importantes, mientras que sigue siendo materia de discusión la autenticidad de unos pocos diálogos. Los resultados de las investigaciones críticas se pueden resumir del siguiente modo:

1. Los Diálogos que generalmente se rechaza son: el *Alcibíades II*, el *Hiparco*, el de los *Amantes* o *Rivales*, el *Teages*, el *Clitofón* y el *Minos*. Todos los de este grupo, excepto el *Alcibíades II*, son, probablemente, obra de contemporáneos, del siglo 4, y no falsificaciones deliberadas, sino sencillamente obras más superficiales aunque de las mismas características que los diálogos platónicos; y hasta cierto punto podemos tomarlos como fuente que contribuye en algo a nuestro conocimiento de la concepción que de Sócrates se tenía ordinariamente en el siglo IV. El *Alcibíades II* es, con probabilidad, obra posterior.

2. Discútese la autenticidad de los 6 Diálogos siguientes: *Alcibíades I*, *Ión*, *Menexeno*, *Hipias Mayor*, *Epínomis* y *Cartas*. Piensa Taylor que el *Alcibíades I* es obra de un discípulo inmediato de Platón[307], y Praechter cree también que probablemente no es obra auténtica del Maestro[308]. Praechter considera que el *Ión* es original, y Taylor observa que «es razonablemente aceptable el considerarlo como original, a menos que se descubran buenas razones para rechazarlo»[309]. El *Menexeno* lo tiene claramente Aristóteles por platónico de origen, y la crítica moderna se inclina a aceptarlo así[310]. Al *Hipias Mayor* lo más probable es que haya de considerársele como obra genuina de Platón, pues parece que se alude a este diálogo, aunque no por su título, en un pasaje de los *Tópicos* de Aristóteles.[311] En cuanto al *Epínomis*, aunque Jaeger se lo atribuye a Filipo de Opunte[312], Praechter y Taylor lo estiman obra de Platón. Las *Cartas 6ª, 7ª* y *8ª* son generalmente aceptadas como auténticas, y Taylor juzga que la aceptación de éstas obliga a aceptar lógicamente todas las restantes, excepto la 1ª y quizá la 2.ª. Verdad es que no resultaría nada grato tener que renunciar a las *Cartas*, pues tan valiosos informes nos

proporcionan para trazar la biografía de Platón; pero debemos cuidar de que este deseo naturalísimo de utilizarlas no nos influya indebidamente[313].

3. La autenticidad de los restantes diálogos parece del todo aceptable. Así que el resultado que da la crítica viene a ser que, de los 36 Diálogos de las tetralogías, 6 son en general rechazados, otros 6 se pueden aceptar, salvo prueba en contrario (aparte, probablemente, del *Alcibíades I* y, ciertamente, de la *Carta 1ª*), y 24 son, en consecuencia, obra con seguridad auténtica de Platón. Tenemos, pues, un conjunto muy considerable de obras en las que basar nuestra concepción del pensamiento de Platón.

2. Cronología de las obras

a) Importancia de determinar la cronología de las obras.

Evidentemente, tratándose de cualquier pensador es importante ver cómo se desarrolló su pensamiento, cómo fue cambiando —si es que cambió— y en qué consistieron sus modificaciones a lo largo del tiempo, qué ideas nuevas se produjeron en su mente. La ilustración habitual a este respecto es la de las obras de Kant. Poco exacto sería nuestro conocimiento de este filósofo si pensáramos que sus Críticas fueron fruto de su juventud y que más tarde, con la madurez, volvió a una posición «dogmática». Podríamos citar también el ejemplo de Schelling. Elaboró éste varias filosofías durante su vida, y para comprender su pensamiento es sumamente conveniente saber que empezó partiendo del mismo punto de Fichte, y que sus devaneos teosóficos son cosa de sus últimos años.

b) Métodos para determinar la cronología de las obras. [314]

1. El criterio que ha resultado más útil en la determinación de la cronología de las obras de Platón es el del *lenguaje*. El argumento basado en el lenguaje es el más seguro de todos; efectivamente, mientras las diferencias del contenido se pueden atribuir a la elección consciente y a los propósitos del autor, en cambio, los giros del estilo lingüístico son en gran parte inconscientes. De esta manera, Dittenberger refiere el frecuente uso de τί μήν y el empleo cada vez más habitual de γε μήν y ἀλλὰ μήν, como fórmulas convencionales, a la primera estancia de Platón en Sicilia. Las Leyes pertenecen sin duda a la vejez de Platón[315], mientras que la *República* es obra de un período anterior. Pues bien, no sólo decrece notoriamente en las *Leyes* el vigor dramático, sino que se encuentran además modalidades lingüísticas que habían sido introducidas por Isócrates en la prosa ática y que no aparecen en la *República*. Estos detalles nos sirven para establecer un orden cronológico de los escritos intermedios, según su estilo se aproxime más o menos al de los últimos escritos.

Pero, aunque se ha demostrado que el atenerse al criterio estilístico es el mejor método para fijar la cronología de los Diálogos, no se debe menospreciar, naturalmente, el recurso a otros criterios, que pueden ayudar muchas veces hasta a decidir la cuestión en litigio, sobre todo cuando los datos lingüísticos son poco claros o, inclusive, contradictorios.

2. Un criterio obvio para determinar el orden de los Diálogos es el que proporciona el testimonio directo de los autores antiguos, aunque de esta fuente no se consigue tanto como quizá pudiera esperarse. Así, la afirmación de Aristóteles según la cual las Leyes fueron escritas después de la *República* es un valioso elemento informativo, mientras que resulta inaceptable el aserto de Diógenes Laercio de que el más antiguo de todos los diálogos platónicos es el Fedro. Tal aserto corre a cuenta del propio Diógenes, pero está claro que se basa para enunciarlo en el contenido (la primera parte del diálogo trata del amor) y en lo poético del estilo[316]. A nosotros el hecho de que Platón trate del amor no nos sirve como argumento para concluir que el diálogo haya de ser obra de juventud, y tampoco es concluyente el empleo del estilo poético y del mito. Como advierte Taylor, erraríamos mucho si del elevado tono poético y de los vuelos «míticos» de la segunda parte del Fausto dedujésemos que Goethe escribió esta segunda parte antes que la primera[317]. Caso parecido es el de Schelling, cuyos vuelos teosóficos, como ya hemos dicho, tuvieron lugar en su edad avanzada.

3. En cuanto a las referencias, que en los Diálogos se hallan, a personas y acontecimientos históricos, no son muchas, y en ningún caso nos dan a conocer más

que un *terminus post quem*. Por ejemplo, si hubiere referencias a la muerte de Sócrates, como sucede en el Fedón, indudablemente el diálogo tendrá que haber sido compuesto después de aquella muerte, pero esto no nos dice *cuánto tiempo después*. Sin embargo, los críticos se han ayudado algo de este criterio. Han deducido, por ejemplo, gracias a él, que el *Menón* fue escrito probablemente cuando aún estaba fresco en la memoria del pueblo el incidente de la corrupción del tebano Ismenias[318]. Asimismo, dado que el *Gorgias* contiene la réplica a un discurso de Polícrates contra Sócrates (393-392), este diálogo se escribiría casi seguramente entre 393 y 389, o sea, antes del primer viaje a Sicilia.

Cabe suponer, lisa y llanamente, que la edad atribuida a Sócrates en los Diálogos sea una indicación de la época en que se compusieron, pero querer aplicar este criterio como regla universal es llevar demasiado lejos las cosas. Por ejemplo, un novelista puede muy bien introducir a su héroe detective presentándole desde la primera novela como un hombre ya maduro y como oficial de policía ya experimentado, y después, en otra novela posterior, contar el primer asunto que ocupó a su personaje. Es más, aunque no deje de haber razones para suponer que los diálogos que tratan del destino personal de Sócrates fueron compuestos no mucho después de su muerte, sería palmariamente anticientífico el dar por averiguado que los diálogos que versan sobre los últimos años de la vida de Sócrates, por ejemplo, el *Fedón* y la *Apología* fueron todos publicados al mismo tiempo.

4. Las referencias de un diálogo a otro serían de obvia utilidad para establecer el orden de su composición, puesto que el diálogo que se refiere a otro diálogo tiene que haber sido escrito después que aquel al que se refiere; pero no resulta siempre fácil decidir si las referencias aparentes a otros diálogos *son* en realidad tales referencias. Hay, con todo, algunos casos en los que la alusión es clara, por ejemplo, la referencia a la *República* que aparece en el *Timeo*.[319] De igual modo, el *Político* es, evidentemente, continuación del *Sofista*, y, por lo tanto, debe de haber sido compuesto más tarde que aquél[320].

5. En lo tocante al contenido real del diálogo, hemos de proceder con la mayor prudencia para usarlo como criterio clasificatorio. Supongamos, por ejemplo, que una doctrina filosófica se halla resumida en una breve sentencia del diálogo X, mientras que en el diálogo Y está tratada por extenso. Un crítico acaso diga: «No hay duda: en el diálogo X tenemos un esbozo preliminar, y en el diálogo Y se desarrolla ya el tema extensamente.» Mas, ¿no podría ser que en el diálogo X se hiciera un resumen de lo ya tratado con anterioridad por extenso en el diálogo Y? Un autor[321] ha sostenido que el examen negativo y crítico de los problemas precede a su exposición positiva y constructiva. Si nos atuviésemos a este criterio, resultaría que el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Parménides* deberían preceder al *Fedón* y al *República*; pero la investigación ha patentizado que no puede ser así.

Sin embargo, decir que el criterio del contenido ha de emplearse con mucha cautela no es negar su utilidad. Por ejemplo, la actitud de Platón respecto a la doctrina de las Ideas sugiere que el *Teeteto*, el *Parménides,* el *Sofista,* el *Político*, el *Filebo* y el *Timeo* pertenecen todos ellos a un mismo grupo, y la conexión del *Parménides,* el *Sofista* y el *Político* con la dialéctica eleática permite conjeturar que estos diálogos se hallan especialmente relacionados entre sí.

6. Las diferencias en la construcción artística de los diálogos pueden ayudar también a determinar sus relaciones en cuanto al orden de su composición. Así, en algunos de ellos, los detalles de ambientación y las caracterizaciones de los interlocutores están trabajados con gran cuidado: hay alusiones humorísticas y divertidas, digresiones muy espontáneas y otras cosas por el estilo. A este grupo de diálogos pertenece el *Banquete*. En cambio, en otros diálogos, el aspecto artístico se relega a segundo término, y la atención del autor se centra manifiestamente toda ella en el contenido filosófico. En los diálogos de este segundo grupo —al que pertenecen el *Timeo* y las *Leyes*—la forma queda más o menos descuidada: sólo el contenido importa. Una conclusión probablemente legítima es la de que los diálogos escritos con más intención artística son anteriores a los otros, puesto que la fuerza artística de Platón fue disminuyendo en sus últimos años y su atención fue cada vez más atraída por la filosofía teorética. (Lo cual no quiere decir que el uso del *lenguaje* poético tenga que ser por necesidad menos frecuente, sino que el vigor de la conciencia artística tiende a disminuir con los años.)

c) Diferencias entre especialistas

Difieren los especialistas en su estimación de los resultados obtenidos mediante el empleo de criterios tales como los que acabamos de examinar; pero los siguientes esquemas cronológicos pueden considerarse, en sus líneas principales, como satisfactorios (aunque difícilmente les parecerán aceptables a quienes piensen que Platón no escribió diálogos durante sus primeros años de director de la Academia).

3. Etapas cronológicas en las obras socráticas

• Período socrático:

En este período Platón está influido todavía por el determinismo intelectualista de Sócrates. La mayor parte de los Diálogos terminan sin llegar a ningún resultado definido. Tal es la característica del socrático «no saber nada».

La *Apología*. Defensa de Sócrates en su proceso.

Critón. Se describe a Sócrates como el buen ciudadano que, a pesar de lo injusto de su condena, desea dar su vida obedeciendo a las leyes del Estado. Critón y otros sugieren la fuga, y se acude con dinero; pero Sócrates declara que se mantendrá fiel a sus principios.

Eutifrón. Sócrates espera su proceso por impiedad. Tema del diálogo: la naturaleza de la piedad. No se llega a ningún resultado definido.

Laques. Sobre la valentía. Ningún resultado definido.

Ión. Contra los poetas y los rapsodas.

Protágoras. La virtud es conocimiento y puede ser enseñada.

Cármides. Sobre la templanza. Sin resultado.

Lisis. Sobre la amistad. Sin resultado.

República. Libro I. Sobre la justicia.

(La *Apología* y el *Critón* debieron de ser escritos, evidentemente, en fecha muy temprana. Es probable que los demás diálogos de este grupo los compusiera Platón antes de u primer viaje a Sicilia, del que regresó hacia 388-387.)

• Período de transición:

Platón está dando con el camino de sus propias opiniones.

Gorgias. El político práctico, o los derechos del más fuerte contra el filósofo, o la injusticia cueste lo que cueste.

Menón. La virtud es enseñable; correcciones con vistas a la teoría de las Ideas.

Eutidemo. Contra las falacias de los últimos sofistas.

Hipias I. Sobre lo bello.

Hipias II. ¿Es mejor hacer el mal voluntariamente o sin querer?

Crátilo. Sobre la teoría del lenguaje.

Menexeno. Una parodia de la retórica.

(Los diálogos de este período fueron compuestos, probablemente, con anterioridad al primer viaje a Sicilia, aunque Praechter piensa que el *Menexeno* es posterior al viaje.)

• Período de Madurez:

Platón está ya en posesión de sus propias ideas.

Banquete. Toda la belleza terrestre es sólo una sombra de la verdadera Belleza, a la cual aspira el alma en virtud del Eros.

Fedón. Las Ideas y la inmortalidad del alma.

República. (Libros II-X.) El Estado. Dualismo metafísico muy acentuado.

Fedro. De la naturaleza del amor; posibilidad de la retórica filosófica. Naturaleza tripartita del alma, como en la *República*.

(Estos diálogos fueron compuestos, probablemente, entre el primer viaje a Sicilia y el segundo.)

• Obras de la Vejez:

Teeteto. (Quizá su última parte fuese compuesta *después* del *Parménides*.) El conocimiento no es la percepción sensible, o del verdadero juicio.

Parménides. Defensa de la teoría de las Ideas contra la crítica.

Sofista. Nueva consideración de la teoría de las Ideas.

Político. El verdadero gobernante es el que *sabe*. El Estado legal es un sucedáneo del que sería deseable.

Filebo. Relación entre el placer y el bien.

Timeo. La ciencia natural. Aparece el Demiurgo.

Critias. El Estado ideal agrario contrastado con el poderío marítimo imperialista; la «Atlántida».

Leyes y *Epínomis*. Platón hace una concesión a la vida real, modificando lo utópico de su *República*.

(Algunos de estos diálogos tal vez fuesen escritos entre el segundo y el tercer viaje a Sicilia, pero el *Timeo*, el *Critias*, las *Leyes* y el *Epínomis* fueron compuestos, muy probablemente, con posterioridad al tercer viaje.)

Las *Cartas 7ª* y *8ª* debieron de escribirse después de la muerte de Dión (353).

4. Nota:

Platón no publicó nunca un sistema filosófico completo, bien ordenado y acabado: su pensamiento siguió desarrollándose a medida que iban surgiendo en su espíritu problemas nuevos, dificultades que debían tenerse en cuenta, aspectos de su doctrina que necesitaban mayor insistencia o elaboración, y según consideraba que debía introducir diversas modificaciones.[322] Sería, pues, muy indicado estudiar la génesis del pensamiento de Platón, tratando los diferentes diálogos por orden cronológico, hasta el punto en que éste pueda darse por cierto. Tal es el método adoptado por A. E. Taylor en su notable estudio titulado *Platón, el hombre y su obra*. Mas, en un libro como el presente, semejante tarea no tiene cabida, por lo que he juzgado necesario dividir el estudio del pensamiento de Platón en varios capítulos. No obstante, para evitar, en cuanto sea posible, el peligro de agrupar opiniones pertenecientes a distintas épocas de la vida de Platón, trataré de no perder de vista la génesis gradual de las doctrinas platónicas. En todo caso, si mi exposición de la filosofía de Platón indujera a los lectores a adentrarse en los diálogos mismos del

filósofo, me consideraría ampliamente recompensado de mis trabajos.

Capítulo XIX La teoría del conocimiento

En ninguno de los diálogos de Platón se hallará una teoría del conocimiento expuesta sistemáticamente. El *Teeteto* está dedicado, sí, al examen de los problemas que plantea el conocimiento, pero su conclusión es negativa, pues en este diálogo trata Platón de refutar algunas teorías del conocimiento falsas, especialmente la de que el conocimiento consiste en la percepción sensible. Por lo demás, en la época en que se puso a escribir el *Teeteto*, Platón había elaborado ya su teoría de los grados del *conocer*, correspondientes a los de la jerarquía del ser tal como los expone en la *República*. Podemos decir, por tanto, que el estudio positivo precedió al negativo y crítico, o que Platón, después de haberse hecho su propia opinión acerca del conocimiento, volvió en seguida la atención hacia las dificultades, a fin de refutar sistemáticamente las teorías que consideraba falsas[323]. No obstante, en un libro como éste, parece preferible tratar primero el lado negativo y crítico de la epistemología platónica, antes de proceder al examen de su doctrina positiva. Por consiguiente, resumiremos en primer lugar la argumentación del *Teeteto* y estudiaremos a continuación la doctrina del *República* en lo tocante al conocimiento. Esta manera de proceder justifícanla las exigencias de la exposición lógica y el hecho de que el diálogo *República* no sea, esencialmente, una obra epistemológica. Cierto que en él hay una doctrina epistemológica positiva, pero algunos de los presupuestos *lógicamente previos* de esa doctrina se hallan en el *Teeteto*, diálogo que fue compuesto más tarde.

La tarea de resumir la epistemología platónica y de presentarla en forma sistemática es una tarea complicada, porque resulta difícil separar la epistemología de Platón de su ontología. Platón no fue un pensador crítico en el sentido en que lo fue Manuel Kant, y, aunque se pueda discernir en su pensamiento un anticipo de la filosofía crítica (al menos, esto es lo que han tratado de hacer algunos autores), propende más bien a afirmar que el hombre puede conocer verdaderamente, y trata ante todo de averiguar cuál sea el objeto genuino del conocimiento. Ésta es la causa de que los temas ontológicos y los epistemológicos aparezcan frecuentemente entremezclados por él o tratados *pari passu*, como en la *República*. Intentaremos, pues, separar la epistemología de la ontología, pero semejante tentativa no puede ser coronada del todo por el éxito, dado el carácter mismo de la epistemología platónica.

1. El conocimiento no es la percepción sensible

Sócrates, interesado como los sofistas por la conducta práctica, rehusaba admitir la idea de que la verdad sea relativa, de que no haya ninguna norma fija ni ningún objeto estable del conocimiento. Tenía la convicción de que la conducta ética se ha de basar en el conocimiento y, asimismo, la de que este conocimiento que sirva de base a la acción debe ser un conocimiento de valores eternos, no sujetos a las variables y cambiantes impresiones de los sentidos o de la opinión subjetiva, sino idénticos para todos los hombres y para todos los pueblos y todas las edades. Platón heredó de su maestro esta convicción de que es posible el conocimiento, entendiendo por tal un conocimiento objetivo y universalmente válido; pero quiso demostrarlo teóricamente, y así se metió de lleno y con profundidad en los problemas del conocimiento, preguntándose por su naturaleza y objeto.

En el *Teeteto*, lo que Platón se propone es ante todo refutar las teorías falsas. Señálase, en consecuencia, la tarea de combatir la teoría de Protágoras sobre el conocimiento como mera percepción [sensible] y su tesis de que lo que a cada cual le parece verdadero eso es la verdad para él. El método de Platón consiste aquí en procurar dialécticamente una clara exposición de la teoría del conocimiento que resulta de la ontología heraclitiana y de la epistemología de Protágoras, de modo que se manifiesten sus consecuencias y se vea que la concepción del «conocer» así lograda no cumple en absoluto los requisitos del verdadero conocimiento, pues éste, según Platón, debe: 1.° ser infalible, y 2.° tener por objeto *lo que es*. Mas la percepción sensible no satisface ninguna de estas exigencias.

Teeteto, joven matemático, entra en conversación con Sócrates, y éste le pregunta qué es lo que piensa él sobre la naturaleza del conocimiento. Teeteto responde mencionando la geometría, las ciencias y las artes; pero Sócrates le hace comprender que eso no es contestar a su pregunta, pues ésta inquiría no el objeto del conocimiento, sino el quid, la naturaleza del mismo. La cuestión pretende ser, pues, puramente epistemológica, aunque, como ya hemos indicado, resulta imposible excluir las consideraciones ontológicas, debido a las características de la epistemología platónica. Es más, no se ve muy bien cómo puedan evitarse en ningún caso, tratándose de cuestiones epistemológicas, las interferencias ontológicas, puesto que no se da el conocimiento in vacuo: si hay algún conocimiento, por fuerza ha de ser conocimiento de algo, y aun cabe la posibilidad de que el conocer esté necesariamente vinculado a algún tipo particular de objetos.

Animado por Sócrates, Teeteto hace otra tentativa de responder a la cuestión propuesta, y sugiere que «el conocimiento no es sino la percepción»[324]. Piensa, sin duda, ante todo en la visión, aunque la percepción misma abarca, naturalmente, más. Propone Sócrates un examen de esta idea del conocer y, a lo largo de la conversación, consigue que Teeteto admita el punto de vista de Protágoras, según el cual la percepción quiere decir la apariencia, y que las apariencias varían en los diversos

sujetos. Al mismo tiempo, hace que Teeteto reconozca que el conocimiento es siempre conocimiento de algo que es, y que, en cuanto conocimiento, ha de ser infalible[325]. Establecido esto, intenta acto seguido Sócrates evidenciar que los objetos de la percepción se hallan siempre, como enseñó Heráclito, en incesante fluir nunca *son*, sino que *cambian* continuamente. (Platón —quede esto bien claro— no acepta la doctrina heraclitiana de que *todo* deviene, aunque sí que acepta el devenir de los objetos de la percepción sensible, sacando en conclusión que la percepción sensible no puede ser lo mismo que el conocimiento.) Dado que un objeto puede parecer unas veces blanco y otras gris, en unas ocasiones caliente y en otras frío, etcétera, el «parecer» debe significar «hacerse, convertirse en», de manera que el objeto de la percepción es siempre algo que se halla en proceso de devenir. Mi percepción es válida, verdadera, para mí, y si yo sé lo que me parece a mí, como evidentemente lo sé, entonces mi conocimiento es infalible. En tal sentido, Teeteto ha hecho bien al decir que la percepción es conocimiento.

Asentado esto, Sócrates propone analizar más a fondo la idea. Objeta que, si el conocimiento es la percepción sensible, entonces ningún hombre será más sabio que otro, puesto que cada uno es el mejor juez de su propia percepción sensible en cuanto tal. ¿Cómo se permite, pues, Protágoras enseñar a los demás y aceptar un pingüe salario por hacerlo? Y ¿dónde está la ignorancia que nos hace ir a sentarnos a sus pies? Porque, ¿no es cada uno de nosotros la medida de su propia sabiduría? Más aún: si el conocer y el percibir se identifican, si ninguna diferencia hay entre el ver y el conocer, síguese de ello que quien ha conocido (es decir, visto) algo en el pasado y se acuerda todavía de ello, no lo conoce —aunque lo recuerde— puesto que no lo ve actualmente. Y, a la inversa, si se admite que un hombre puede recordar algo que percibió anteriormente y puede *saberlo*, aunque ahora no lo perciba, síguese de aquí que el conocimiento y la percepción no son equivalentes (aun suponiendo que la percepción sea una clase de conocimiento).

Pasa luego Sócrates a atacar la doctrina de Protágoras según interpretaciones más amplias, entendiendo lo de «El hombre es la medida de todas las cosas» no sólo en relación con la percepción sensible, sino respecto a toda verdad. Hace ver que la mayoría de los hombres creen que puede haber conocimiento e ignorancia y admiten que ellos mismos pueden tener por verdadero algo que en realidad no lo sea. En conformidad con lo cual, quien sostenga que la doctrina de Protágoras es falsa estará afirmando, según Protágoras mismo, la verdad (es decir, si se supone que el hombre medida de todas las cosas es el hombre individual).

Tras estas críticas, acaba Sócrates con la pretensión de que la percepción sea el conocimiento, demostrando: 1.° que la percepción no es todo el conocimiento, y 2.° que ni aun dentro de su propia esfera es la percepción un conocimiento.

1.- La percepción no es el todo del conocimiento, pues gran parte de lo que se

reconoce en general como conocimiento consiste en verdades que implican términos que no pueden ser objetos de la percepción. Mucho de lo que sabemos acerca de los objetos sensibles lo conocemos gracias a la reflexión intelectual, y no inmediatamente por la percepción. Platón pone como ejemplos la existencia y la inexistencia[326].4 Supongamos que un hombre ve un espejismo; no hay percepción sensible inmediata que pueda informarle de la existencia o inexistencia del objeto que él percibe en ese espejismo: sólo la reflexión racional se lo puede decir. Tampoco las conclusiones y razonamientos de las matemáticas se pueden aprehender por los sentidos. Y cabe añadir que nuestro conocimiento del carácter de una persona es algo más de lo que pueda explicarse mediante la definición «Conocer es percibir», pues tal conocimiento no nos lo depara ciertamente la simple sensación.

2.- La percepción sensible no es conocimiento ni siquiera en su propio plano. Realmente, no puede decirse que sepamos alguna cosa si no hemos alcanzado la verdad acerca de ella, por ejemplo, en lo concerniente a su existencia o inexistencia, a su semejanza o desemejanza con otra cosa, etcétera. Pero la verdad sólo se alcanza en la reflexión, en el juicio, no en la mera sensación. La sensación, por sí sola, únicamente puede dar, digamos, una superficie blanca y otra superficie blanca; pero, para juzgar acerca de la semejanza entre ambas, se necesita la actividad de la mente. Asimismo, los raíles de la vía férrea *parecen* converger: si sabemos que en realidad son paralelos es gracias a una reflexión intelectual.

Por lo tanto, la percepción sensible no merece el nombre de conocimiento. Conviene advertir aquí cuán influido está Platón por el convencimiento de que los objetos sensibles no son los objetos propios del conocimiento ni pueden serlo, puesto que sólo hay conocimiento de lo que es, de lo estable y constante, y de los objetos sensibles no se puede decir en realidad que «son» —al menos en cuanto percibidos— sino únicamente que «devienen». Claro que, en cierto modo, los objetos de los sentidos son objetos aprehensibles, pero engañan a la mente demasiado como para que sean verdaderos objetos de conocimiento; recordémoslo: el conocimiento real y propiamente dicho tiene que ser —como indicamos más arriba— *infalible* y de *lo que* verdaderamente *es*.

(Nótese que Platón, al evidenciar lo gratuito que es el pretender que la percepción sea la totalidad del conocimiento, contrapone los objetos peculiares o particulares de los diferentes sentidos —por ejemplo el color, que es el objeto de la visión tan sólo— a los «términos comunes que se aplican a todas las cosas», y que son los objetos de la mente y no de los sentidos. Esos «términos comunes» corresponden a las Formas o Ideas, que son, ontológicamente, objetos estables y constantes, en contraposición con los particulares o *sensibles*.)

2. El conocimiento no es simplemente «el juicio verdadero».

Comprende Teeteto que no puede decir que el juicio por sí solo, sin más, sea el conocimiento, porque también se pueden hacer juicios falsos. Sugiere, en consecuencia, que se acepte, siquiera como definición provisional, que el conocimiento es el juicio verdadero, hasta que su examen pruebe si es correcto o falso. (Aquí tiene lugar una digresión, en la que Sócrates trata de averiguar cómo son posibles los juicios equivocados y cómo se incurre en ellos. No entraremos en esta discusión, pero sí que mencionaré una o dos sugerencias que se hacen de pasada. Así, la de que algunos juicios erróneos provienen de la confusión de dos objetos de diferentes clases, uno de los cuales es el objeto actual de la percepción sensible y el otro una imagen mnemónica. Alguien puede juzgar equivocadamente que está viendo a un amigo suyo que, en realidad, se halla en otra parte. Allí, ante el que así juzga, hay efectivamente alguien, pero éste no es su amigo. Nuestro juzgador tiene una imagen mnemónica de su amigo, y algo que hay en la figura de aquel al que está viendo le recuerda esa imagen mnemónica: por eso piensa, equivocándose, que es su amigo el que se encuentra ante él. Pero, evidentemente, no todos los casos de juicios erróneos son ejemplos de confusión entre una imagen retenida por la memoria y un objeto presente de la percepción sensible: los errores en los cálculos matemáticos, difícilmente se podrían reducir al caso citado. La famosa comparación de la «pajarera» se introduce aquí a modo de ensayo con el que se intenta hacer ver cómo pueden originarse las otras clases de juicios falsos, pero se la halla insatisfactoria; y Platón concluye que el problema del juicio erróneo no puede tratarse convenientemente sin que antes se haya determinado la naturaleza del conocimiento. La discusión sobre el juicio erróneo es continuada en el *Sofista*.)

Al examinarse la sugerencia de Teeteto de que el conocimiento es el juicio verdadero, indícase que un juicio puede ser verdadero aun cuando su verdad no incluya el conocimiento de ella por parte del hombre que hace el juicio. Fácil es comprender la importancia de esta observación. Si yo emitiese en este momento el siguiente juicio: «El primer ministro británico está hablando por teléfono con el presidente de los EE.UU.», esto *podría* ser verdad, pero tal verdad no necesitaría, para serlo, de que yo la conociese. Sería una adivinación o una casualidad, dado lo poco que yo estoy al corriente de las actividades de esos personajes, el que mi juicio fuese objetivamente verdadero. De la misma manera, un hombre puede ser llevado ante los tribunales a responder de un cargo sobre algún crimen del que en realidad no es culpable, aunque los indicios sean tan fuertes contra él que no logre probar su inocencia. Si, con todo, un abogado hábil, al defender a ese hombre inocente, fuese capaz de presentar las cosas, con la fuerza de su argumentación, de tal manera que el

jurado diese el veredicto de «No culpable», el juicio de los miembros del jurado sería un juicio verdadero; pero difícilmente se podría decir que ellos *conocían* la inocencia del reo, ya que, *por hipótesis*, las pruebas estaban contra él. Su veredicto habría sido un juicio verdadero, pero estaría basado en la persuasión, más bien que en el conocimiento. Síguese, por ende, que el conocimiento no es simplemente el juicio verdadero, y Teeteto es invitado a hacer otra sugerencia respecto a la definición adecuada del conocimiento.

3. El conocimiento no es el juicio verdadero más una «razón»

Como hemos visto, el juicio verdadero no puede significar más que la creencia verdadera, y ésta no es lo mismo que el conocimiento. Teeteto sugiere, pues, que la adición de una «razón» o explicación (λόγος) convertiría la creencia verdadera en conocimiento. Sócrates empieza por señalar que, si el añadir una razón o explicación quiere decir enumerar las partes componentes, entonces esas partes deben ser o conocidas ya o cognoscibles: si no, se seguiría la absurda conclusión de que el conocimiento consistiese en añadir a la creencia verdadera la reducción de lo complejo a elementos desconocidos o incognoscibles. Pero ¿qué significa «dar una explicación»?

1. No puede significar esto, sin más, que un juicio exacto, en el sentido de creencia verdadera, sea expresado en palabras, puesto que, si tal fuese el significado, no habría diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento, y ya hemos visto que sí que hay una diferencia entre hacer un juicio que resulte correcto y hacer un juicio que se *sepa* que es correcto.

2. Si «dar una razón» significa analizar las partes componentes (es decir, los elementos cognoscibles), ¿bastará con añadir una razón para convertir la creencia verdadera en conocimiento? No, el simple proceso de analizar sus componentes no convertirá la creencia verdadera en conocimiento, porque, si fuese así, cualquiera que pudiese enumerar las partes de que consta un vagón (ruedas, ejes, etc.) tendría el conocimiento científico de lo que es un vagón, y quien pudiese decir qué letras del alfabeto entran en la composición de determinada palabra tendría un conocimiento científico de ella, un conocimiento como el del gramático. (N. B. Adviértase que

Platón habla de la simple enumeración de las partes. Así, quien pudiese repetir las varias etapas que, en geometría, conducen a una conclusión, no más que porque las hubiese visto en un libro y se las hubiese aprendido de memoria, sin haber comprendido la necesidad de las premisas ni la consecuencia lógica de la deducción, sería, sí, capaz de enumerar las fases del teorema, pero no tendría acerca de él el conocimiento científico que tiene el matemático.)

3. Sócrates propone una tercera interpretación de lo de «más una razón»: Tal vez quiera decir «siendo capaz de citar algún indicio por el que la cosa en cuestión difiere de todas las demás»[327]. Si esta interpretación es la acertada, entonces conocer algo significa ser capaz de indicar la característica distintiva de ese algo. Pero esta interpretación se ha de rechazar también, pues así no se puede definir el conocimiento:

a) Sócrates hace ver que, si sostenemos que conocer una cosa significa añadir a una noción exacta de esa cosa algunas características distintivas, incurrimos en un absurdo. Supóngase que yo tengo una noción correcta de Teeteto. Para convertir tal noción correcta en conocimiento, he de añadir a ella una característica distintiva. Mas, si esta característica distintiva no estaba ya contenida en mi noción, ¿cómo podía calificar yo a tal noción de «correcta»? ¡No se puede decir que tenga yo una noción correcta de Teeteto a no ser que tal noción incluya las características distintivas de Teeteto! Si éstas no estuviesen ya contenidas en ella, entonces tal «noción correcta» de Teeteto podría aplicarse igualmente a cualquier hombre; en cuyo caso, no sería una noción correcta *de Teeteto*.

b) Si, por otra parte, mi «noción correcta» de Teeteto contuviese ya sus características distintivas, entonces sería también absurdo decir que para convertir tal noción en conocimiento tendría yo que añadirle la *differentia*, pues esto equivaldría a decir que yo convierto mi noción exacta de Teeteto en conocimiento, añadiéndole a Teeteto; en cuanto aprehendido como distinto de los demás, lo que le distingue de los demás.

N. B. — Nótese que Platón no habla aquí de las diferencias *específicas*, sino de objetos individuales, sensibles, según se ve claramente por los ejemplos que pone: el sol, y un hombre particular, *Teeteto*.[328] La conclusión que debe sacarse no es la de que ningún conocimiento se alcanza con la definición hecha mediante una diferencia, sino más bien la de que el objeto individual, sensible, es indefinible y no es, en realidad, el objeto propio del conocimiento. Ésta es la genuina conclusión del Diálogo, a saber, que el conocimiento verdadero de los objetos sensibles está fuera de nuestro alcance, y que, por lo tanto, el verdadero conocimiento ha de versar sobre lo universal y permanente.

4. El verdadero conocimiento

1. Platón ha dado por supuesto desde el comienzo que el conocimiento es algo que se puede alcanzar y que debe ser 1.° infalible y 2.° acerca de *lo real*. El verdadero conocimiento ha de poseer a la vez ambas características, y todo estado de la mente que no pueda reivindicar su derecho a ambas es imposible que sea verdadero conocimiento. En el *Teeteto*, demuestra que ni la percepción sensible, ni la creencia verdadera poseen a la vez esas dos señales; por lo cual, ni la una ni la otra pueden ser equiparadas al verdadero conocimiento. Platón acepta de Protágoras la creencia en la relatividad de los sentidos y de la percepción sensible, pero no admite un relativismo universal: al contrario, el verdadero conocimiento, absoluto e infalible, es alcanzable, pero no puede ser lo mismo que la percepción sensible, que es relativa, ilusoria, y está sujeta al influjo de toda clase de influencias momentáneas tanto de la parte del sujeto como de la del objeto. Platón acepta también, de Heráclito, la opinión de que los objetos de la percepción sensible, objetos particulares, individuales y sensibles, están siempre cambiando, en perpetuo fluir, y, por ello, no pueden ser objetos del verdadero conocimiento. Hácense y se destruyen sin cesar, su número es indefinido, resulta imposible encerrarlos en los claros límites de la definición, no pueden llegar a ser objetos del conocimiento científico. Pero Platón no saca la conclusión de que no haya cosas capaces de ser objetos de verdadero conocimiento, sino que sólo concluye que las cosas particulares y sensibles no pueden ser los objetos que busca. El objeto del verdadero conocimiento ha de ser estable y permanente, fijo, susceptible de definición clara y científica, cual es la del *universal*, según lo comprendió Sócrates. Así, la consideración de los diferentes estados de la mente va ligada de un modo indisoluble a la de los diferentes objetos de esos estados de la mente.

Si examinamos los juicios con los que pensamos alcanzar el conocimiento de lo que es esencialmente estable y constante, hallamos que son juicios que versan sobre conceptos *universales*. Si analizamos, por ejemplo, este juicio: «La Constitución ateniense es buena», hallaremos que el elemento esencialmente estable que entra en él es el concepto de la bondad. Después de todo, la Constitución ateniense podría modificarse hasta tal punto que ya no hubiésemos de calificarla de buena, sino de mala. Esto supone que el concepto de bondad sigue siendo el mismo, pues si llamamos «mala» a la Constitución modificada, ello sólo puede deberse a que la juzgamos en relación con un concepto fijo de la bondad. Es más, si se nos objeta que, aunque la Constitución ateniense, como cosa empírica e histórica, sea susceptible de cambio, aún podemos decir «la Constitución ateniense es buena» refiriéndonos a la forma concreta de la Constitución que anteriormente llamamos buena (por más que desde entonces haya cambiado de hecho), responderemos que, en este caso, nuestro juicio se refiere, no tanto a la Constitución de Atenas como hecho empírico

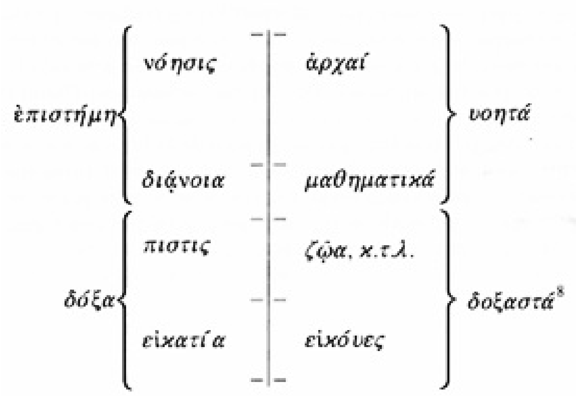
determinado, sino a cierto *tipo* de Constitución. El que este tipo de Constitución se concrete en algún momento histórico y tome cuerpo en la Constitución ateniense no tiene demasiada importancia: lo que en realidad queremos decir es que este tipo universal de Constitución (se dé en Atenas o dondequiera) lleva consigo la cualidad universal de la bondad. Nuestro juicio, en la medida en que atañe a lo permanente y estable, se refiere en realidad a un universal.

Además, el conocimiento científico, tal como Sócrates lo vio (principalmente en conexión con las valoraciones éticas), aspira a dar con la definición, a lograr un saber que cristalice y se concrete en una definición clara e inequívoca. Un conocimiento científico de la bondad, por ejemplo, debe poder resumirse en la definición: «La bondad es…», mediante la cual exprese la mente la esencia de la bondad. Pero la definición atañe al universal. De aquí que el verdadero conocimiento sea el conocimiento del universal. Las Constituciones particulares cambian, pero el concepto de la bondad permanece el mismo, y por referencia a este concepto estable es como juzgamos acerca de la bondad de las Constituciones particulares. Síguese, por tanto, que es el concepto universal el que cumple los requisitos necesarios para ser objeto del verdadero conocimiento. El conocimiento del universal supremo será el conocimiento más elevado, mientras que el «conocimiento» de lo particular será el grado más bajo del «conocer».

Ahora bien, ¿no supone tal doctrina que hay un abismo infranqueable entre el verdadero conocimiento, por un lado, y, por otro, el mundo «real», mundo que consta todo él de cosas particulares? Y, si el verdadero conocimiento es el de los universales, ¿no se sigue de aquí que el verdadero conocimiento es el conocimiento de lo abstracto, de lo «irreal»? A propósito de esta segunda cuestión yo diría que lo esencial de la doctrina de Platón sobre las Formas o Ideas se reduce a esto: que el concepto universal no es una forma abstracta desprovista de contenido o de relaciones objetivas, sino que a cada concepto universal verdadero le corresponde una realidad objetiva. Hasta qué punto la crítica de Aristóteles a Platón (reprochándole a éste el hipostasiar la realidad objetiva de los conceptos y el inventarse un mundo trascendente, de universales «separados») estuviese justificada, es, de suyo, discutible; pero, justificada o no, lo cierto es que lo esencial de la teoría platónica de las Ideas no ha de verse en la noción de la existencia «separada» de las realidades universales, sino en la creencia de que los conceptos universales tienen referencias objetivas y de que la realidad que les corresponde es de un orden superior al de la percepción sensible en cuanto tal. Por lo que toca a la primera cuestión (a la del abismo que se interpone entre el verdadero conocimiento y el mundo «real»), hemos de admitir que una de las principales dificultades de Platón fue la de determinar la relación precisa entre lo particular y lo universal; pero sobre esta cuestión tendremos que volver al estudiar la teoría de las Ideas desde el punto de vista ontológico de

momento podemos permitirnos pasarla por alto.

2. Lo positivo de la doctrina de Platón acerca del conocimiento, donde se distinguen los grados o niveles del conocer según los objetos, está expuesto en el famoso pasaje de la *República* en el que se nos ofrece el símil de la Línea[329]. Daré aquí el esquema gráfico corriente, y trataré de explicarlo. Hay que reconocer que varios puntos importantes siguen siendo muy oscuros, pero, indudablemente, Platón trataba de encontrar así el camino hacia lo que él consideraba como la verdad, y, que sepamos, nunca aclaró del todo, con términos inequívocos, su sentido preciso. Por consiguiente, no podemos evitar del todo el hacer conjeturas.



[330]

El desarrollo de la mente humana a lo largo de su camino desde la ignorancia hasta el conocimiento, atraviesa dos campos principales, el de la δόξα (opinión) y el de la ἐπιστήμη (conocimiento). Sólo este último puede recibir propiamente el nombre de saber. ¿Cómo se diferencian estas dos funciones de la mente? Parece claro que la diferencia se basa en una diferenciación de los objetos: la δόξα (opinión), dícese que versa sobre «imágenes», mientras que la ἐπιστήμη, al menos en la forma de νόησις, versa sobre los originales o arquetipos, ἀρχαί. Si se pregunta a alguien qué es la justicia, y él indica imperfectas encarnaciones de la justicia, ejemplos particulares que no alcanzan a la Idea universal, como por ejemplo, la acción de un hombre particular, una Constitución o un conjunto de leyes particulares (porque no sospecha siquiera que exista un principio de justicia absoluto, normativo y modélico), entonces el estado mental de ese hombre al que interrogamos es un estado de δόξα: ve las imágenes o copias de la Justicia ideal y las torna por el original. En cambio, si un hombre posee una noción de la Justicia en sí misma, si es capaz de elevarse por encima de las imágenes hasta la Forma, hasta el Universal, en comparación con el cual deben ser juzgados todos los ejemplos particulares, entonces el estado de su mente es un estado de conocimiento, de ἐπιστήμη o γνῶσις. Por lo demás, es posible progresar pasando de un estado mental al otro, «convertirse», por así decirlo; y cuando alguien llega a darse cuenta de que lo que él tomaba al principio como originales no es en realidad sino imagen o copia, o sea, imperfecta encarnación de la

Idea, menguada realización de la norma o del modelo, cuando llega a aprehender, en cierto modo, el original mismo, entonces su estado mental no es ya de δόξα, sino que se ha transformado en ἐπιστήμη.

Sin embargo, la línea no está dividida simplemente en dos secciones, cada sección se halla, a su vez, subdividida. Hay, así, dos grados de ἐπιστήμη y dos grados de δόξα. ¿Cómo debe interpretárselos? Platón nos dice que el grado más bajo, el de la εἰκασία, tiene por objeto, en primer lugar, las imágenes o «sombras», y, en segundo lugar, «los reflejos en el agua y en los sólidos, las sustancias lisas y brillantes, y todas las cosas de esta clase»[331]. Esto suena, desde luego, de un modo bastante raro, por lo menos si se piensa que Platón quiere decir que cualquiera puede equivocarse tomando la sombra y los reflejos en el agua por los originales. Pero el pensamiento de Platón puede hacerse extensivo legítimamente, en general, a las imágenes de las imágenes, a las imitaciones de segunda mano. Así, del hombre cuya única idea de la justicia sea la justicia imperfecta de la Constitución ateniense o la encarnada en un hombre particular decimos que se halla en un estado de δόξα en general. Pero si viene un retador y, con palabras y razonamientos especiosos, le persuade de que son justas y buenas cosas que, de hecho, no están de acuerdo ni siquiera con la justicia empírica ni con las leyes de la Constitución ateniense, entonces su estado de espíritu es el de la εἰκασία. Lo que ese tal toma por la justicia no es sino una sombra o una caricatura de algo que no pasa de mera imagen en comparación con la Forma universal. Por otra parte, el estado mental del hombre que toma por justicia la justicia de la ley de Atenas o la justicia de un hombre justo es un estado de πίστις.

Platón nos dice que los objetos de la sección de la πίστις son los objetos reales correspondientes a las imágenes de la sección de la εἰκασία, y menciona «los animales que nos rodean y todo el universo de la naturaleza y del arte»[332]. Esto implica, por ejemplo, que el hombre cuya única idea del caballo es la que tiene a partir de los caballos particulares de la realidad, y que no ve que los caballos particulares son «imitaciones» imperfectas del caballo ideal, o sea, del tipo específico, universal, se halla en un estado de πίστις. No ha adquirido conocimiento del caballo, sino solamente opinión. (Espinosa diría que ese hombre se halla en un estado de *imaginación*, de conocimiento inadecuado.) Del mismo modo, quien juzga que la naturaleza exterior es la verdadera realidad y no ve que es una copia más o menos «irreal» del mundo invisible (es decir, quien no ve que los objetos sensibles son realizaciones imperfectas del tipo específico) tiene sólo πίστις. No se halla tan alejado como quien, soñando, piensa que las imágenes que ve son el mundo real (εἰκασία), pero no ha alcanzado la ἐπιστήμη: carece de conocimiento científico propiamente dicho.

La mención del arte en el pasaje a que acabamos de referirnos, nos ayuda a comprender con un poco más de claridad el problema. En el libro X de la *República*

afirma Platón que los artistas están en el tercer grado de apartamiento de la verdad. Por ejemplo, hay la forma específica del hombre, el prototipo ideal que todos los individuos de la especie se esfuerzan por realizar, y hay los hombres particulares, que son copias, imitaciones o realizaciones imperfectas del tipo específico. Viene entonces el artista y pinta un hombre. El hombre pintado es, pues, la imitación de otra imitación. Quien crea que el hombre pintado es un hombre real (pensemos en quien tome al policía de cera que hay a la entrada del Museo Tussaud por un policía de verdad) se hallará en estado de εἰκασία, mientras que aquel cuya idea del hombre se limite a los hombres particulares que él ha visto, o ha oído, o sobre los que ha leído algo, y que no posea de hecho noción alguna del tipo específico, se halla en un estado de πίστις. Pero quien aprehende el hombre ideal, es decir, el tipo ideal del Hombre, la Forma específica de la que los hombres particulares son imperfectas realizaciones, éste posee la νόησις.[333] Asimismo, un hombre justo puede imitar o encarnar en sus acciones, aunque imperfectamente, la idea de la Justicia; el autor de tragedias procede entonces a imitar a ese hombre justo con miras a representar su justicia en la escena, pero sin saber nada de la justicia en sí misma: imita tan sólo una imitación.

Ahora bien, ¿qué decir de la división más alta de la línea, de aquella que en cuanto al objeto corresponde a los νοητά y en cuanto al estado de la mente a la ἐπιστήμη? En general, está vinculada, no con los ὀρατά u objetos sensibles (parte inferior de la línea), sino con los ἀορατά, con el mundo invisible, con los νοητά. Y ¿qué decir de la subdivisión? ¿Cómo se diferencia la νόησις en sentido estricto de la διάνοια? Según Platón, el objeto de la διάνοια es lo que el alma se siente impulsada a investigar con ayuda de las imitaciones de los primeros segmentos, que ella emplea como imágenes, partiendo de hipótesis y avanzando, no hacia un primer principio, sino hacia una conclusión[334]. Platón habla aquí de las matemáticas. En la geometría, por ejemplo, la mente procede partiendo de hipótesis y avanzando, mediante el empleo de un diagrama visible, hasta una conclusión. El geómetra, dice Platón, supone el triángulo, etcétera, como cosas conocidas, adopta estos «materiales» como hipótesis, y después, valiéndose de gráficos, razona en busca de una conclusión, pero sin interesarse por el diagrama mismo (es decir, por tal o cual triángulo particular o por tal o cual cuadrado o diámetro). Los geómetras se valen, pues, de figuras o diagramas, pero «en realidad procuran contemplar objetos que sólo pueden verse con los ojos de la inteligencia»[335].

Quizás haya pensado alguien que los objetos matemáticos de esta clase deberían enumerarse entre las Formas o ἀρχαί, y que Platón identificaba el conocimiento científico del geómetra con la νόησις propiamente dicha; pero lo cierto es que él rehusó expresamente el hacerlo así, y es imposible suponer (como se ha hecho) que Platón adaptase sus doctrinas epistemológicas a las exigencias de su símil de la línea, con sus divisiones. Más bien se ha de suponer que lo que Platón pretendía era afirmar

la existencia de una clase de «intermediarios», o sea, de objetos que, siendo objetos de la ἐπιστήμη son también, no obstante, inferiores a los ἀρχαί, por lo que son objetos de la διάνοια y no de la νόησις.[336] Resulta clarísimo, desde el final del libro VI de la *República*,[337] que los geómetras no han adquirido el νοῦς o la νόησις con respecto a sus objetos; y ello porque no se elevan por encima de sus premisas hipotéticas, «aunque, tomados en relación con un primer principio, tales objetos entran dentro del dominio de la pura razón».[338] Estas últimas palabras muestran que la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea debe referirse a la distinción de los estados de la mente y no sólo a una distinción de los objetos. Y se afirma expresamente que la intelección o διάνοια es intermedia entre la opinión (δόξα) y la pura razón (νόησις).

Apóyase esto en la mención de las hipótesis. Nettleship pensaba que lo que quiso decir Platón es que el matemático acepta sus postulados y sus axiomas como si fuesen la verdad misma: él no los pone en cuestión y, si alguien lo hace, sólo puede decirle que él es incapaz de discutir este problema. Platón no emplea la palabra «hipótesis» en el sentido de tomar un juicio por verdadero cuando en realidad puede no serlo, sino en el de un juicio que se trata como siendo él mismo su propia condición, sin considerarlo en sus fundamentos ni en su necesaria conexión con el ser[339]. En contra de esto puede mostrarse que los ejemplos de «hipótesis» dados en el pasaje 510 c son todos ellos ejemplos de entidades y no de juicios, y que Platón habla de destruir hipótesis, más bien que de reducirlas a proposiciones condicionadas en sí mismas o evidentes de por sí. Otra sugerencia sobre la misma cuestión se encontrará al final de este apartado.

En la *Metafísica*,[340] nos dice Aristóteles que Platón sostenía que las entidades matemáticas son algo intermedio «entre las formas y las cosas sensibles». «Además de las cosas sensibles y de las formas, dice [Platón] que hay los objetos de las matemáticas, los cuales ocupan una posición intermedia, diferenciándose de las cosas sensibles por cuanto son eternos e inmutables, y de las Formas por cuanto hay muchos que son semejantes, mientras que la Forma misma es única en cada caso.» A la vista de esta afirmación de Aristóteles, difícilmente podremos referir la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a sólo el estado de la mente. Ha de haber también diferencia de objetos. (La distinción habría sido establecida con exclusividad entre los estados de la mente, si, mientras τὰ μαθηματικά pertenecieran *por su propio derecho* al mismo segmento que αἱ ὦρχαί, el matemático, actuando precisamente como tal, aceptase sus «materiales» hipotéticamente, y después razonase para sacar las conclusiones. Estaría él entonces en el estado de la mente llamado por Platón διάνοια, pues se valdría de sus postulados como si éstos se condicionaran a sí mismos, no se plantearía otras cuestiones, y argumentaría hasta sacar una conclusión por medio de diagramas visibles; pero tal razonamiento se

referiría no a los diagramas en cuanto tales, sino a los objetos matemáticos ideales, de manera que, si el matemático hubiese de tomar sus hipótesis «en relación con un primer principio», estaría en un estado de νόησις y no de διάνοια, aunque el verdadero objeto de su razonamiento, los objetos matemáticos ideales, siguiesen siendo los mismos. Esta interpretación, es decir, la interpretación que limitaría la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a los estados mentales, parece estar apoyada por la afirmación de Platón de que las cuestiones matemáticas, cuando «se las relaciona con un primer principio, entran dentro del dominio de la pura razón»; pero las observaciones de Aristóteles a tal propósito, si son una exposición correcta del pensamiento de Platón, impiden evidentemente interpretarlo así, pues el Estagirita consideraba sin duda que las entidades matemáticas, según Platón las concibiera, ocupaban una posición intermedia entre al αἱ ἀρχαί y τά όρατά.)

Si el testimonio de Aristóteles es exacto y Platón quiso decir en realidad que τἀ μαθηματικά constituyen una clase de objetos peculiares, distinta de las otras clases, ¿en qué consiste esta distinción? No es necesario que nos detengamos en la distinción entre τἀ μαθηματικά y los objetos de la parte inferior de la línea, τά όρατά, pues está bastante claro que al geómetra le interesan los objetos perfectos e ideales del pensamiento y no los círculos o líneas empíricos, como por ejemplo las ruedas de los carros, los aros de los toneles, o las cañas de pescar; ni siquiera le interesan las figuras geométricas en cuanto tales figuras, es decir, como objetos particulares y sensibles. La cuestión, por consiguiente, se reduce a ésta: ¿en qué consiste, de hecho, la distinción entre τἀ μαθηματικά, como objetos de la διάνοια, y αἱ ἀρχαί, como objetos de la νόησις?

Una interpretación obvia de los reparos hechos por Aristóteles en la *Metafísica* es la de que, según Platón, el matemático habla de particulares inteligibles, y no de los particulares sensibles, ni de los universales. Por ejemplo, si el geómetra habla de dos círculos que se cortan, no se refiere a los círculos sensibles dibujados, y, sin embargo, tampoco habla del carácter del círculo en cuanto tal, pues ¿cómo podría cortar la «circularidad» a la «circularidad»? De lo que habla es de los círculos inteligibles, que pueden ser múltiples, como diría Aristóteles. Asimismo, decir que «dos y dos son cuatro» no es igual que decir qué sucederá si la dualidad se añade a ella misma —frase ésta carente de sentido—. Una interpretación así se basa en la observación de Aristóteles según la cual, para Platón, «debe haber un primer 2 y un primer 3, y los números no podrían sumarse uno a otro»[341]. Para Platón, los números enteros, incluido el 1, forman una serie tal que el 2 *no* está hecho de dos unos, sino que es una forma numérica única. Esto equivale más o menos a decir que el número entero 2 es la «dualidad», la cual no está compuesta de dos «unidades». Los números enteros parecen haber sido identificados por Platón con las Formas. Pero, aunque no pueda

decirse del número entero 2 que hay muchos semejantes (así como tampoco se puede hablar de muchas circularidades), está claro que el matemático no se remonta hasta los últimos principios formales, sino que se ocupa, en realidad, de una pluralidad de doses y de una pluralidad de círculos. Ahora que, cuando el geómetra habla de círculos secantes, no se refiere a los círculos particulares sensibles, sino a los objetos inteligibles. Sin embargo, hay muchos objetos inteligibles semejantes; de ahí el que no sean genuinos universales, sino que constituyan una clase especial de inteligibles: «superiores» a los sensibles particulares, pero «inferiores» a los verdaderos universales. Es razonable, pues, sacar la conclusión de que τἀ μαθηματικά de Platón son una clase de inteligibles especiales, particulares.

Ahora bien, A. E. Taylor[342], a lo que yo entiendo, pretende limitar la esfera de τἀ μαθηματικά a las magnitudes espaciales ideales. Como él indica, las propiedades de las curvas, por ejemplo, pueden estudiarse mediante ecuaciones numéricas, pero en sí mismas no son números; de suerte que no pertenecerían a la parte superior de la línea, a la de las ἀρχαί, o las Formas, que Platón identificaba con los Números. Por otra parte, las magnitudes espaciales ideales, los objetos que estudia el geómetra, no son objetos sensibles, por lo que no pueden pertenecer a la esfera de los ὁρατά. Ocupan, por tanto, una posición intermedia entre los Números-Formas y las cosas sensibles. Que esto es así tratándose de los objetos que estudia el geómetra (círculos secantes, etcétera), lo admito gustoso; pero, ¿es justificado excluir de τἀ μαθηματικά los objetos en que se interesa el aritmético? Después de todo, cuando Platón trata de aquellos cuyo estado mental es el de διάνοια no sólo habla de los estudiantes de geometría, sino también de quienes estudian la aritmética y las ciencias afines[343]. Ciertamente, no parece que esto dé pie para afirmar que Platón limitaba τἀ μαθηματικά a las magnitudes espaciales ideales. Pensemos o no que Platón debería haber limitado así la esfera de las entidades matemáticas, lo que tenemos que considerar es no solamente lo que Platón *debería* haber dicho, sino también *lo que de hecho dijo*. Así pues, con toda probabilidad, él entendió que en la clase de τἀ μαθηματικά se incluían los objetos de la aritmética tanto como los de la geometría (y no sólo los de estas dos ciencias, según cabe inferir de la observación sobre las «ciencias afines»). ¿Qué hacer, entonces, de la afirmación de Aristóteles de que para Platón los números no son adicionables (ἀσύμβλητοι)? Yo creo que debe aceptarse, y que Platón vio claramente que los números son, en cuanto tales, únicos. Por otro lado, es cosa igualmente clara que nosotros adicionamos grupos o clases de objetos, y que hablamos de la característica de una clase como número. Nosotros sumamos estas cosas, pero ellas reemplazan a las clases de los objetos individuales, aunque ellas mismas sean objeto no de los sentidos sino de la inteligencia. Por consiguiente, se puede hablar de ellas como de particulares inteligibles, y pertenecen a la esfera de t τἀ μαθηματικά, lo mismo que las ideales magnitudes espaciales del geómetra. La

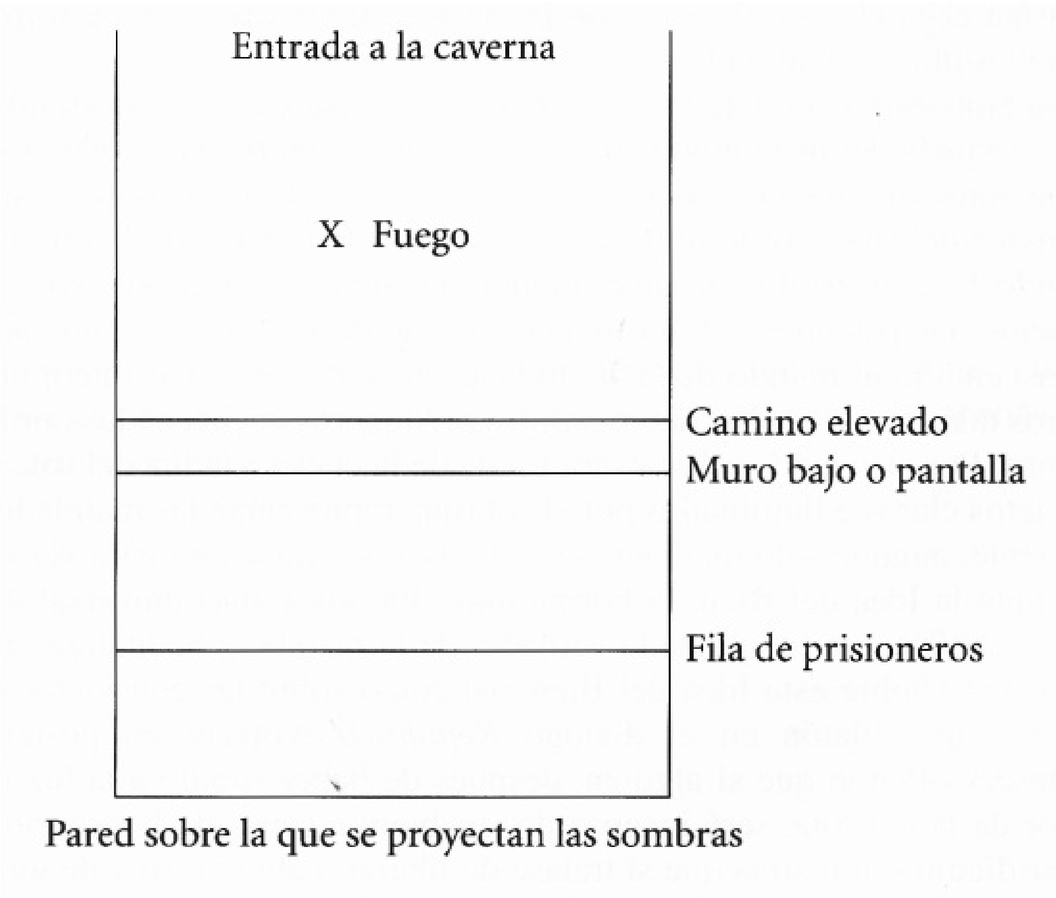
teoría propia de Aristóteles acerca del número tal vez fuese errónea y deformase, por ello, la teoría de Platón en algunos aspectos; pero si afirmó explícitamente, como lo hizo, que Platón ponía una clase intermedia de entidades matemáticas, cuesta suponer que se equivocara, ya que los propios escritos de Platón no parecen dejar ninguna duda razonable, no ya sólo en cuanto a que estableció realmente la referida clase, sino también en cuanto a que él no la entendía como limitada a las magnitudes espaciales ideales.

(La tesis de Platón, según la cual las hipótesis de los matemáticos —él menciona «lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos y todas las cosas afines a éstas en las distintas ramas de la ciencia»—[344] cuando se las considera en relación con un primer principio, son cognoscibles por la razón superior, y su otra afirmación de que la razón superior versa sobre los primeros principios, que son evidentes por sí mismos, indican que él daría buena acogida a los intentos modernos de reducir la matemática pura a sus fundamentos lógicos.)

Nos queda por considerar, brevemente, la sección superior de la línea. El estado mental en cuestión, el de la νόησις, es el propio del hombre que emplea las hipótesis de la sección de la διάνοια como punto de partida, pero las rebasa y se remonta hasta los primeros principios. Por lo demás, en este proceso (que es el proceso de la dialéctica), no se utilizan «imágenes», como las que se utilizaban en la sección de la διάνοια, sino que se procede a base de las ideas mismas[345], esto es, mediante el razonamiento estrictamente abstracto. Una vez comprendidos con claridad los primeros principios, la mente desciende hasta las conclusiones que de ellos se derivan, valiéndose ya tan sólo del razonamiento abstracto y no de imágenes sensibles[346]. Los objetos que corresponden a la νόησις son al ἀρχαί, los primeros principios o las Formas. No se trata de principios meramente epistemológicos, sino que son también ontológicos, y más adelante los examinaremos en detalle; pero aquí conviene señalar el siguiente hecho: Si sólo se tratara de ver los principios últimos de las hipótesis de la sección correspondiente a la διάνοια (como se hace, por ejemplo, en la reducción moderna de las matemáticas puras a sus fundamentos lógicos), no habría gran dificultad en comprender lo que Platón quería decir; pero él habla expresamente de la dialéctica como «destruidora de las hipótesis», ἀναιροῦσα τάς ὑποθέσεις,[347] cosa difícil de comprender, puesto que, por más que la dialéctica pueda muy bien patentizar que los postulados de los matemáticos necesitan revisión, no resulta tan fácil ver, al menos a primera vista, cómo pueda decirse que destruye las hipótesis. De hecho, lo que Platón entiende por tal se hace más claro si examinamos una de las hipótesis concretas de las que menciona: la de lo par y lo impar. Parece ser que Platón reconocía que hay números que no son ni pares ni impares, a saber, los números irracionales, y que en el *Epínomis*[348] pide que se reconozcan como *números*[349] los cuadrados y los cubos «incalculables». Si así es, la tarea del

dialéctico consistiría en mostrar que las hipótesis tradicionales del matemático, según las cuales no existen números irracionales, sino sólo números enteros, pares o impares, son, en rigor, falsas. Además, Platón rehusaba aceptar la idea pitagórica del punto-unidad, y hablaba del punto como del «comienzo de una línea»[350], de suerte que el punto-unidad, es decir, el punto dotado de magnitud propia, sería «una ficción geométrica»[351], una hipótesis del geómetra que habría que «destruir».

3. Platón ilustró ulteriormente su doctrina epistemológica con la célebre alegoría de la Caverna, en el libro VII de la *República*.[352] Daré un esquema de esta alegoría, puesto que vale para que se vea claramente, si alguna prueba más se necesita, que la ascensión de la mente desde las secciones inferiores de la línea hasta la superior es un progreso epistemológico, y que Platón la consideraba, no tanto como un proceso de continua evolución, sino como una serie de «conversiones» desde un estado cognitivo menos adecuado a otro estado más completo del conocimiento:



Pide Platón que nos imaginemos una caverna subterránea que tiene una abertura por la que penetra la luz. En esta caverna viven unos seres humanos, con las piernas y los cuellos sujetos por cadenas desde la infancia, de tal modo que ven el muro del fondo de la gruta y nunca han visto la luz del sol. Por encima de ellos y a sus espaldas, o sea, entre los prisioneros y la boca de la caverna, hay una hoguera, y entre ellos y el fuego cruza un camino algo elevado y hay un muro bajo, que hace de pantalla. Por el camino elevado pasan hombres llevando estatuas, representaciones de

animales y otros objetos, de manera que estas cosas que llevan aparecen por encima del borde de la paredilla o pantalla. Los prisioneros, de cara al fondo de la cueva, no pueden verse ellos entre sí ni tampoco pueden ver los objetos que a sus espaldas son transportados: sólo ven las sombras de ellos mismos y las de esos objetos, sombras que aparecen reflejadas en la pared a la que miran. Únicamente ven sombras.

Estos prisioneros representan a la mayoría de la humanidad, a la muchedumbre de gentes que permanecen durante toda su vida en un estado de εἰκαοία, viendo sólo sombras de la realidad y oyendo únicamente ecos de la verdad. Su opinión sobre el mundo es de lo más inadecuada, pues está deformada por «sus propias pasiones y sus prejuicios, y por los prejuicios y pasiones de los demás, que les son transmitidos por el lenguaje y la retórica.»[353] Y aunque no se hallan en mejor situación que la de los niños, se aferran a sus deformadas opiniones con toda la tenacidad de los adultos y no tienen ningún deseo de escapar de su prisión. Es más, si de repente se les libertase y se les dijese que contemplaran las realidades de aquello cuyas sombras habían visto anteriormente, quedarían cegados por el fulgor de la luz y se figurarían que las sombras eran mucho más reales que las realidades.

Sin embargo, si uno de los prisioneros logra escapar y se acostumbra poco a poco a la luz, después de un tiempo será capaz de mirar los objetos concretos y sensibles, de los que antes sólo había visto las sombras. Este hombre contempla a sus compañeros al resplandor del fuego (que representa al sol visible) y se halla en un estado de πίστις, habiéndose «convertido» desde el mundo de sombras de los εἰκόνες, que era el de los prejuicios, las pasiones y los sofismas, al mundo real de los ζῷα, aunque todavía no haya ascendido al mundo de las realidades no sensibles, sino inteligibles. Ve a los prisioneros tales como son, es decir, como a prisioneros encadenados por las pasiones y los sofismas. Por otro lado, si persevera y sale de la cueva a la luz del sol, verá el mundo de los objetos claros e iluminados por el sol (que representan las realidades inteligibles), y, finalmente, aunque sólo mediante un esfuerzo, se capacitará para ver el sol mismo, que representa la Idea del Bien, la Forma más alta, «la Causa universal de todas las cosas buenas y bellas… la fuente de la verdad y de la razón»[354]. Se hallará entonces en estado de νόησις. (Sobre esta Idea del Bien, así como sobre las consideraciones políticas de que se ocupa Platón en el diálogo *República*, volveré en posteriores capítulos.)

Observa Platón que si alguien, después de haber subido a la luz del sol, vuelve al interior de la caverna, será incapaz de ver bien, a causa de la oscuridad, y con ello se hará «ridículo»; mientras que si tratase de liberar a algún otro y de guiarle hacia la luz, los prisioneros, que aman la oscuridad y consideran que las sombras son la verdadera realidad, darían muerte a tal importuno si pudiesen cogerlo. Es ésta, sin duda, una alusión a Sócrates, que trató de iluminar a todos los que quisieron oírle y procuró hacerles comprender la verdad y la razón, en vez de dejar que quedasen

sumidos en las sombras de los prejuicios y los sofismas.

Esta alegoría pone en claro que la «ascensión» de la línea era considerada por Platón como un progreso, aunque tal progreso no es continuo y automático: requiere esfuerzo y disciplina mental. De ahí su insistencia en la gran importancia de la educación, por medio de la cual sea conducido gradualmente el joven a la contemplación de las verdades y los valores eternos y absolutos, y, de este modo, se libre a la juventud de pasar la vida en el sombrío mundo del error, la falsedad, el prejuicio, la persuasión sofística, la ceguera para los verdaderos valores, etcétera. Tal educación es de primordial importancia para quienes han de ser hombres de Estado. Los políticos y los gobernantes serán ciegos guiando a otros ciegos si se quedan en el plano de la εἰκόνες o en el de la πίστις, y el naufragio de la nave estatal es algo mucho más terrible que el de una nave cualquiera. Así, el interés que pone Platón en la ascensión epistemológica no es un interés meramente académico o estrechamente crítico: interésanle la conducta de la vida, la tendencia del alma y el bien del Estado. El hombre que no realiza el verdadero bien del hombre no vive ni puede vivir una vida verdaderamente humana y buena, y el político que no realiza el verdadero bien del Estado, que no ve la vida política a la luz de los principios eternos, lleva a su pueblo a la ruina.

Se puede plantear la cuestión de si en la epistemología platónica hay o no implicaciones religiosas, al menos tal como esta epistemología es ilustrada por el símil de la línea y por la alegoría de la caverna. Es indiscutible que los neoplatónicos dieron un colorido religioso a las concepciones de Platón y que las aplicaron en sentido religioso. Es más, cuando un escritor cristiano, como el Pseudo-Dionisio, describe la ascensión mística hacia Dios por la *vía negativa*, pasando de las creaturas visibles a su invisible Fuente, cuya luz ciega por los excesos de su claridad, de modo que el alma entra en un estado, por así decirlo, de oscuridad luminosa, ciertamente utiliza temas que proceden de Platón por la vía de los neoplatónicos. Pero no se sigue necesariamente de aquí que Platón mismo entendiese el ascenso en sentido religioso. De todos modos, esta difícil cuestión no puede tratarse con provecho sin haber estudiado antes la naturaleza ontológica y las características de la Idea del Bien según Platón; y, aun entonces, apenas podrá conseguirse una certeza definitiva.

Capítulo XX
La doctrina de las formas

En este capítulo estudiaremos la teoría de las Formas o Ideas en su aspecto ontológico. Ya hemos visto que, a los ojos de Platón, el objeto del verdadero conocimiento debe ser estable, permanente, objeto de la inteligencia y no de los sentidos, y que estas exigencias las cumple el universal, en la medida en que atañe al más alto estado cognoscitivo, al de la νόησις. La epistemología platónica implica claramente que los universales que concebimos con el pensamiento no están faltos de referencias objetivas, pero aún no hemos examinado la importante cuestión de saber en qué consisten esas referencias objetivas. Es evidentísimo, desde luego, que Platón, a lo largo de los años de sus actividades académicas y literarias, siguió ocupándose en los problemas que derivan de la teoría de las Formas, pero no hay pruebas de que cambiase alguna vez radicalmente su doctrina, y mucho menos de que la abandonase del todo, si bien se esforzó por aclararla o modificarla, en vista de las dificultades que se le iban ocurriendo o que otros le indicaban. Se ha dicho a veces que la matematización de las Formas, atribuida por Aristóteles a Platón, fue la doctrina que éste profesó cuando era ya viejo, algo así como una recaída en el «misticismo» pitagórico[355]; mas Aristóteles no dice en realidad que Platón cambiase su doctrina, y la única conclusión razonable que de las palabras del Estagirita se puede deducir parece ser la de que Platón sostuvo siempre, con pocas variaciones, la misma doctrina, al menos durante el tiempo que Aristóteles trabajó bajo su dirección en la Academia. (Otra cuestión enteramente distinta es la de si Aristóteles comprendió bien o mal a Platón.) Sin embargo, aunque Platón mantuviese con constancia su doctrina de las Ideas, y aunque tratase de aclarar su sentido y las implicaciones ontológicas y lógicas de su pensamiento, no se sigue de ello que nosotros podamos entender siempre del todo lo que, de hecho, quiso decir. Es muy lamentable que no poseamos algunos resúmenes adecuados de sus lecciones en la Academia, pues sin duda arrojarían gran luz sobre la interpretación de sus teorías tal como éstas aparecen en los diálogos y, además, nos harían el inapreciable beneficio de darnos a conocer cuáles fueron las «genuinas» opiniones de Platón, aquellas que él transmitía sólo en la enseñanza oral y que nunca publicó por escrito.

En la *República* se da por supuesto que toda plural idad de individuos que posee un nombre común tiene también su correspondiente Idea o Forma[356]. Esta Forma es el universal, la naturaleza o cualidad común que se aprehende en el concepto, verbigracia, la belleza. Hay muchas cosas bellas, pero formamos un único concepto universal de la belleza misma: y Platón afirmaba que estos conceptos universales no son meramente subjetivos, sino que en ellos aprehendemos esencias objetivas. De buenas a primeras, semejante afirmación parecerá tal vez una simpleza, pero

recuérdese que, para Platón, lo que capta la realidad es el pensamiento, de modo que los objetos del pensar (en cuanto opuestos a los de la percepción sensible), esto es, los universales, han de tener realidad. ¿Cómo podrían ser captados y constituir el objeto del pensamiento si no fuesen reales? Nosotros *los descubrimos*: no son simples invenciones nuestras. Otro punto que hay que recordar es que Platón parece haberse interesado ante todo por los universales morales y estéticos (como también por los objetos de la ciencia matemática), según era de esperar habida cuenta del máximo interés de Sócrates; y el concebir que la Bondad absoluta o la Belleza absoluta existen de por sí, digamos, por propio derecho, no es ningún despropósito, especialmente si Platón las identificaba, según, a mi entender, lo hizo. Pero cuando empezó a prestar más atención que hasta entonces a los objetos naturales, y a considerar los conceptos de clases, tales como los de «hombre» o «caballo», le fue ya evidentemente más difícil suponer que los universales correspondientes a estos conceptos de clases existieran de suyo como esencias objetivas. Cabe identificar la Bondad y la Belleza absolutas, pero no es tan fácil identificar la esencia objetiva del hombre con la esencia objetiva del caballo. Tratar de hacerlo resultaría ridículo. No obstante, si no habían de dejarse aisladas las esencias unas de otras, era menester encontrar algún principio unificador, y Platón se concentró en la búsqueda de tal principio, gracias al cual todas las esencias específicas pudiesen quedar unidas, subordinadas a una esencia genérica suprema. Verdad es que Platón abordó este problema desde el punto de vista lógico, tratando de resolver la cuestión de la clasificación lógica; sin embargo, no hay prueba alguna evidente de que abandonara nunca su opinión de que los universales son de naturaleza ontológica, y pensó, sin duda, que al plantear el problema de la clasificación lógica planteaba también el de la unificación ontológica.

A esas esencias objetivas les dio Platón el nombre de Ideas o Formas (ἰδέαι o εἴδη), términos que son de uso equivalente. El vocablo εἶδος aparece también esporádicamente con este sentido en el *Fedón*.[357] Mas no debe confundirnos tal empleo del término «Idea». En el lenguaje corriente, «idea» significa un concepto subjetivo de la mente, como cuando decimos: «Esto es sólo una idea y no tiene nada de real.» En cambio, cuando Platón habla de las Ideas o Formas, se refiere a los contenidos objetivos de nuestros conceptos universales, a sus referencias a la realidad. En nuestros conceptos universales aprehendemos las esencias objetivas, y a estas esencias objetivas es a las que Platón aplicaba el término de «Ideas». Hay algunos diálogos, por ejemplo el *Banquete*, en que no se usa la palabra «Idea», pero su *sentido* está allí, pues, en el citado diálogo, Platón habla de la Belleza esencial o absoluta (αὐτό ὅ ἔστι καλόν), y esto es lo que Platón significaba con la Idea de la Belleza. Así, suele ser indiferente que hable del Bien Absoluto o de la Idea del Bien: ambas nociones se refieren a una esencia objetiva, que es la fuente de la bondad para

todas las cosas particulares que sean verdaderamente buenas.

Dado que por las Ideas o Formas significaba Platón las esencias objetivas, resulta sumamente importante, si se quiere entender la ontología platónica, determinar, con la mayor precisión posible, cómo consideraba él esas esencias objetivas. ¿Tienen de por sí una existencia trascendente, aparte de las cosas particulares? Y, en tal caso, ¿cuáles son sus relaciones mutuas y para con los objetos concretos, particulares, de este mundo? ¿Duplica Platón el mundo de la experiencia sensible, postulando un mundo trascendente, de inmateriales e invisibles esencias? Y, si así lo hace, ¿cuál es la relación que hay entre este mundo de esencias y Dios? No puede negarse que el lenguaje de Platón implica a menudo la existencia de un mundo separado, de esencias trascendentes; pero se ha de recordar que el lenguaje se refiere primariamente, por su misma naturaleza, a los objetos de nuestra experiencia sensible, y que muchas veces lo hallamos inadecuado cuando queremos expresar con precisión las verdades metafísicas: hablamos, y no podemos menos de hacerlo, de un «Dios providente», expresión que, si se toma tal como suena, implica que Dios está en el tiempo, siendo así que sabemos que Dios no está en el tiempo, sino que es eterno. Nos es, pues, imposible hablar de un modo adecuado de la eternidad de Dios, puesto que carecemos de experiencia respecto a la eternidad y nuestro lenguaje no está hecho para dar expresión a tales cosas. Somos humanos, y hemos de usar el lenguaje humano —no podemos emplear ningún otro—. Esta realidad debería hacernos precavidos en cuanto al alcance que atribuyamos a las meras palabras o frases empleadas por Platón a propósito de puntos abstrusos y metafísicos: tenemos que procurar leer tras esas frases o como entre líneas lo que quieren decir. Y no es que pretenda yo insinuar que Platón no creía en la subsistencia de las esencias universales, sino que sólo intento hacer ver que, si hallamos que tal fue, en efecto, su doctrina, debemos vencer la tentación de darle un tono ridículo tomando al pie de la letra las expresiones usadas por Platón, sin considerar debidamente en qué sentido las usaba él.

Ahora bien, lo que podríamos llamar el modo «ordinario» de presentar la teoría platónica de las Ideas ha sido, en general, más o menos el siguiente: Según Platón, los objetos que aprehendemos en los conceptos universales, los objetos sobre los que versa la ciencia, los objetos que corresponden a los términos predicativos universales, son Ideas objetivas o Universales subsistentes, que existen en un mundo trascendente que les es propio —en algún lugar «fuera de este mundo nuestro»— aparte de las cosas sensibles, debiendo entenderse por el «fuera de» y el «aparte de» una separación prácticamente espacial. Las cosas sensibles son copias o participaciones de esas realidades universales, mas éstas subsisten en un cielo inmoble que les es propio, mientras que las cosas sensibles están sujetas al cambio: en efecto, cambian, devienen sin cesar, y nunca puede decirse de ellas verdaderamente que son. Las Ideas

existen en su cielo, aisladas unas de otras y separadas también de la mente de cualquier Pensador.

Presentada de esta manera la teoría de Platón, argúyese que los universales subsistentes, o bien *existen* (en cuyo caso se duplica, sin justificación posible, el mundo real de nuestra experiencia), o bien no existen, pero poseen, de cierto modo misterioso, una *realidad esencial* e independiente (en cuyo caso, también sin justificación posible, se abre un abismo entre la existencia y la esencia). (La escuela tomista de los filósofos escolásticos, dicho sea de paso, admite una «distinción real» entre la esencia y la existencia actual de los seres creados; pero, según ellos, tal distinción es *intrínseca* a la creatura. El Ser Increado es Existencia Absoluta y Esencia Absoluta idénticamente.) Merece la pena considerar tres de las razones que han llevado a esta presentación tradicional de la doctrina de Platón:

1° La manera como habla Platón de las Ideas da a entender claramente que, para él, existen en una esfera aparte. Así, en el *Fedón*, enseña que el alma existía ya, antes de su unión con el cuerpo, en un reino trascendente donde contempló las entidades inteligibles subsistentes o Ideas, que, al parecer, constituirían, por tanto, una pluralidad de esencias «separadas». El proceso del conocimiento, o la obtención del saber, consiste esencialmente en recordar: en la reminiscencia de las Ideas que el alma contemplara en otro tiempo, en aquel estado suyo de preexistencia.

2° Aristóteles afirma, en los *Metafísicos*,[358] que Platón «separó» las Ideas, mientras que Sócrates no lo había hecho. Al criticar la teoría de las Ideas, da siempre por supuesto que, según los platónicos, las Ideas existen aparte de las cosas sensibles. Las Ideas constituyen la realidad o «sustancia» de las cosas; «¿cómo, pues [pregunta Aristóteles] siendo las Ideas la sustancia de las cosas, podrán existir aparte de las cosas mismas?»[359]

3° En el *Timeo*, Platón enseña claramente que Dios, o el «Demiurgo», configura las cosas de este mundo ateniéndose al modelo de las Formas. Esto implica que las Formas o Ideas existen aparte, no sólo de las cosas sensibles que según ellas son modeladas, sino también de Dios, que las toma por modelos. Se hallan, pues, colgando del aire, por así decirlo.

De este modo, según tales críticas, Platón

a) duplica el mundo «real»;

b) postula una multitud de esencias subsistentes sin bastante base metafísica (puesto que las supone independientes hasta de Dios);

c) no puede explicar la relación entre las cosas sensibles y las Ideas (si no es recurriendo a términos metafóricos, como los de «imitación» y «participación»), y

d) tampoco puede explicar las relaciones de las Ideas entre sí, por ejemplo las de la especie con el género, ni puede hallar ningún principio real de unidad. Por lo tanto, si Platón trataba de resolver el problema de lo Uno y los Muchos, fracasó

lamentablemente y no hizo sino enriquecer el mundo con una teoría fantástica más, teoría que fue desacreditada por el genio de Aristóteles.

Es necesario examinar con mayor detención el pensamiento de Platón para ver lo que hay de verdad en esta presentación de la teoría de las Ideas; pero quisiera indicar ya desde ahora que las referidas críticas tienden a pasar por alto el hecho de que Platón comprendió muy bien que la pluralidad de las Ideas necesitaba un principio unificador, y que intentó resolver este problema. Tienden igualmente a descuidar el hecho de que hay algunas indicaciones (no solamente en los mismos diálogos, sino también en las alusiones de Aristóteles a la teoría y a las lecciones de Platón) que nos permiten columbrar *cómo* trató Platón de resolver el problema: mediante una nueva interpretación y una aplicación nueva de la doctrina eleática del Uno. Cuestión discutible es la de si Platón resolvió o no, de hecho, los problemas a que sus teorías dan lugar, pero no debe hablarse como si no hubiera visto nunca ninguna de las dificultades que contra él puso luego Aristóteles. Por el contrario, Platón se anticipó a algunas de las objeciones de Aristóteles y pensó que las había resuelto de manera más o menos satisfactoria. Evidentemente, Aristóteles pensó de otra forma, y quizá tuviese razón, pero lo que no es propio de historiadores es hablar como si el Estagirita hubiese puesto objeciones que Platón habría sido demasiado obtuso para ver. Más aún, si es un hecho histórico, como lo es, que Platón se puso a sí mismo algunas dificultades, convendría andar con mucho cuidado en lo de atribuirle una opinión tan fantástica, a menos, claro está, que la evidencia nos obligue a creer que la sostuvo.

Antes de pasar a estudiar la teoría de las Ideas tal como aparece presentada en los diálogos, haremos algunas observaciones preliminares en relación con las tres razones que hemos apuntado en apoyo de la presentación tradicional de la teoría platónica de las Ideas:

1.ª Es un hecho innegable que el modo de hablar de Platón acerca de las Ideas implica a menudo que da por supuesto que existen «aparte de» las cosas sensibles. Yo creo que Platón sostuvo realmente esta doctrina; pero conviene hacer dos observaciones previas:

a) Si existen «aparte de» las cosas sensibles, este «aparte de» sólo puede significar que las Ideas tienen una realidad independiente de las cosas sensibles. No cabe la cuestión de si las Ideas están en algún sitio, y, hablando estrictamente, lo mismo estarían «en» que «fuera de» las cosas sensibles, ya que *ex hypothesi* son esencias incorpóreas y, como tales, no pueden estar en lugar alguno. Lo que ocurre es que, como Platón tenía que servirse del lenguaje humano, hubo de expresar naturalmente la realidad esencial y la independencia de las Ideas en terminología espacial (no podía hacerlo de otra manera); pero él no quiso decir que las Ideas se hallasen separadas espacialmente de las cosas. En conexión con esto, su trascendencia significaría que las Ideas no cambian ni perecen con los particulares

sensibles: no quiso decir, al llamar a las Ideas «trascendentes», que estuvieran en un lugar celeste que les fuera propio, así como tampoco entendemos nosotros por «trascendencia de Dios» el que Dios se halle en un lugar diferente de los lugares o espacios que ocupan los objetos sensibles que Él ha creado. ¡Es absurdo hablar como si la teoría platónica supusiese la existencia de un «Hombre ideal» que estuviera, con su longitud, su anchura y su espesor, en un lugar celeste! Explicarla así es hacerla, contra todo derecho, ridícula: sea lo que fuere lo que la trascendencia de las Ideas significase, no podía querer decir *esto*.

b) Hay que cuidar de no atribuir demasiado peso a doctrinas tales como la de la preexistencia del alma y la de la «reminiscencia». Sabido es que Platón se vale a veces del «mito» para dar una «explicación verosímil», que no pretende que se tome con la misma exactitud y seriedad que los argumentos más científicos aducidos por él sobre tantos temas. Así, en el *Fedón*, Sócrates diserta a propósito de la vida futura del alma, y declara después explícitamente que no es propio de un hombre sensato el afirmar que estas cosas sean, con exactitud, tal como él las ha descrito[360]. Pero, mientras que está bastante claro que la explicación sobre la vida futura del alma es conjetural y, desde luego, de carácter «mítico», parece en cambio absolutamente injustificable dar al concepto del «mito» tanta extensión que abarque toda la doctrina de la inmortalidad, como algunos suelen hacerlo, pues en el aludido pasaje del *Fedón* declara Sócrates que, aunque la descripción de la vida futura no deba entenderse a la letra o afirmarse positivamente en esos términos, no obstante, el alma es «ciertamente inmortal». Y dado que Platón junta la inmortalidad tras la muerte con la preexistencia, parece que no hay razones para rechazar como «mítica» toda la concepción de la preexistencia. Bien pudiera ser que a los ojos de Platón se tratase tan sólo de una hipótesis (por lo que, como he dicho, no se le debe dar excesiva importancia); pero, consideradas todas las cosas, no nos es lícito afirmar sencillamente que se trata en realidad de un mito, y, a menos que se llegue a demostrar satisfactoriamente su carácter mítico, hemos de aceptarla como una doctrina propuesta en serio. Sin embargo, aun cuando el alma preexistiese y contemplase las Formas en aquel estado de preexistencia, *no se sigue* de ello que las Formas estén en un *lugar*, como no sea metafóricamente. Ni se sigue tampoco por fuerza el que sean esencias «separadas», pues podrían hallarse incluidas todas ellas en algún principio ontológico de unidad.

2.ª Por lo que toca a las afirmaciones de Aristóteles en los *Metafísicos*, conviene indicar también desde el comienzo que el Estagirita debió de saber perfectamente bien qué era lo que Platón enseñaba en la Academia, y se ha de tener asimismo en cuenta que Aristóteles no era tonto. Es absurdo hablar como si un conocimiento insuficiente del estado de las matemáticas en su tiempo no hubiese podido menos de conducir a Aristóteles a malentender en lo esencial la doctrina platónica de las

Formas, incluso en sus aspectos no matemáticos. Quizá no entendiese, o no comprendiese del todo las teorías matemáticas de Platón; pero de aquí no se sigue que hubiese de interpretar con notorio desacierto la ontología platónica. Así pues, si Aristóteles asegura que Platón separó» las Formas, no podemos hacer caso omiso de esta afirmación cual si se tratase de una crítica debida a la ignorancia. Pero también hemos de evitar el dar por bueno *a priori* lo que Aristóteles entendiese por «separación», y, en segundo lugar, tenemos que preguntarnos si la crítica de Aristóteles a la teoría platónica implica forzosamente que Platón mismo sacara las conclusiones contra las que Aristóteles arremete. Bien pudiera ser que algunas de las conclusiones que Aristóteles atacaba fuesen conclusiones que el creía lógicas consecuencias de la teoría platónica, aunque acaso Platón nunca hubiese sacado tales conclusiones. En tal caso, lo que deberemos hacer es indagar si las conclusiones se derivaban en realidad de las premisas de Platón. Pero, como sería imposible discutir las críticas de Aristóteles sin haber visto antes lo que Platón mismo dijo acerca de las Ideas en sus obras publicadas, es mejor reservar para más tarde la discusión de las críticas de Aristóteles. Mas, siendo así que hay que apoyarse bastante en Aristóteles para saber lo que Platón enseñaba en sus lecciones, es inevitable utilizarlo al hacer una exposición de la doctrina. Sin embargo, importa mucho (y tal es la finalidad de estas observaciones preliminares) que nos quitemos de la cabeza la idea de que Aristóteles fuese un necio incompetente, incapaz de comprender el genuino pensamiento de su maestro. Inexacto tal vez lo sería, pero no tenía nada de necio.[361]

3.ª Difícilmente podrá negarse que Platón, en el *Timeo*, se expresa como si el Demiurgo, la causa eficiente del orden en el mundo, configurara los objetos de este mundo según el modelo de las Formas tomadas como causa ejemplar, implicando así que las Formas o Ideas son enteramente distintas del Demiurgo, de modo que, si llamamos al Demiurgo «Dios», tendremos que concluir que las Formas se hallan no solamente «fuera de» las cosas de este mundo, sino también «fuera de» Dios. Pero, por más que el lenguaje de Platón en el Timeo implique ciertamente esta interpretación, hay algunas razones para pensar —según veremos más adelante— que el Demiurgo del *Timeo* es una *hipótesis* y que el «teísmo» de Platón no debe exagerarse. Además, y esto tiene su importancia y hay que recordarlo, la doctrina de Platón, tal como la daba en sus lecciones, no era exactamente la misma que nos han transmitido los diálogos; o quizá sea más exacto decir que Platón desarrolló en sus lecciones aspectos de su doctrina que apenas aparecen en sus diálogos. Las observaciones de Aristóteles a propósito de la lección de Platón sobre el Bien, según las recogió Aristóxeno, parecen indicar que, en diálogos como el *Timeo*, Platón reveló algunos de sus pensamientos de un modo únicamente metafórico y figurativo. Sobre esta cuestión volveremos después; ahora debemos esforzarnos por determinar lo más posible cuál fue realmente la doctrina de las Ideas de Platón.

1. En el *Fedón*, donde la discusión gira en torno al problema de la inmortalidad, sugiere Platón que la verdad no puede alcanzarse mediante los sentidos corporales, sino únicamente mediante la razón, que aprehende las cosas que «en realidad son»[362]. ¿Cuáles son estas cosas que «son en realidad», es decir, que poseen el verdadero ser? Son las esencias de las cosas, y Sócrates pone como ejemplos la justicia en sí, la belleza en sí y la bondad en sí, la igualdad abstracta, etcétera. Estas esencias permanecen siempre las mismas, lo que no sucede con los objetos particulares de los sentidos. Sócrates afirma que tales esencias existen realmente: establece «como una hipótesis, que hay una cierta belleza abstracta, y una bondad, y una magnitud», y que un objeto particular bello, por ejemplo, es bello porque participa de esa belleza abstracta[363]. (En 102 b la palabra Idea es aplicada a estas esencias, que reciben el nombre de εἴδη.) En el *Fedón*, la existencia de estas esencias es utilizada para apoyar la prueba de la inmortalidad. Señálase allí que el hecho de que un hombre sea capaz de juzgar las cosas como más o menos iguales, más o menos bellas…, implica el conocimiento de un modelo: de la esencia de la belleza o de la igualdad. Ahora bien, los hombres no vienen al mundo ni crecen con un conocimiento claro de las esencias universales: ¿cómo, pues, pueden juzgar de las cosas particulares comparándolas con un modelo universal? ¿No es, acaso, porque el alma preexistía a su unión con el cuerpo, y en su estado de preexistencia adquirió el conocimiento de las esencias? El aprender sería, por consiguiente, un proceso de recordación, de reminiscencia, en el que las concretizaciones particulares de cada esencia actuarían como recordatorios de las esencias anteriormente contempladas. Es más, puesto que el conocimiento racional de las esencias en esta vida implica un trascender los sentidos corporales y un elevarse al plano intelectual, ¿no deberemos suponer que el alma del filósofo contempla estas esencias después de la muerte, cuando ya no está impedida ni encarcelada por el cuerpo?

Ahora bien, la interpretación natural de la doctrina de las Ideas tal cual aparece en el *Fedón* es la de que las Ideas son universales subsistentes; pero no hay que olvidar que, como ya hemos dicho, esta doctrina es propuesta a guisa de tanteo, como una «hipótesis», es decir, como una premisa que se acepta hasta que la conexión con un primer principio evidente o la justifique o la «destruya», o bien patentice que necesita una modificación o una corrección. Claro está que no cabe excluir la posibilidad de que Platón propusiese esta doctrina como un ensayo, por no hallarse seguro todavía de ella, pero parece legítimo suponer que si Platón finge que Sócrates la propuso a modo de ensayo es precisamente porque sabía muy bien que el Sócrates histórico no había llegado a concebir la teoría metafísica de las Ideas, y que, en todo caso, no había vislumbrado como él, el principio último del Bien. Es significativo el hecho de que Platón deje a Sócrates adivinar la teoría de las Ideas en su «canto de cisne», cuando su voz adquiere tonos «proféticos»[364]. Esto puede muy bien implicar que

Platón concede a Sócrates el adivinar en parte la teoría platónica, pero no toda ella. Merece también notarse que la teoría de la preexistencia y de la reminiscencia es atribuida, en el *Menón*, a los «sacerdotes y sacerdotisas»,[365] exactamente igual que lo más sublime del *Banquete* es atribuido a «Diótima». Algunos han sacado la conclusión de que estos pasajes eran, para Platón, pretendidamente «míticos», pero igual probabilidad hay de que su carácter de hipotéticos (para Sócrates) indique algo de la propia doctrina de Platón en cuanto distinta de la de Sócrates. (En ningún caso deberíamos usar la doctrina de la reminiscencia como base para atribuir a Platón una anticipación explícita de la teoría neokantiana. Allá los neokantianos con su opinión de que el *a priori* en el sentido kantiano es la verdad que andaba buscando Platón o que subyace a sus palabras: mientras no aduzcan pruebas mucho más evidentes, no tienen ningún derecho a atribuir a Platón esta doctrina explícita.) Concluyo, pues, que la teoría de las Ideas, tal como se ofrece, a modo de anticipo, en el *Fedón*, representa sólo una parte de la doctrina platónica. No ha de inferirse que, para Platón mismo, las Ideas fuesen universales subsistentes «separados». Aristóteles dejó bien sentado que Platón identificaba el Uno con Dios; pero este principio unificante —tanto si lo sostenía ya Platón cuando compuso el *Fedón* (que es lo más probable), como si lo elaboró después— lo cierto es que no aparece en el *Fedón*.

2. En el Banquete se muestra a Sócrates refiriendo un discurso que le había hecho una tal Diótima, una «profetisa», acerca de la ascensión del alma hacia la verdadera Belleza a impulsos del Eros. Partiendo de las formas bellas (es decir, de los cuerpos), el hombre se remonta a la contemplación de la belleza que hay en las almas, y desde aquí a la ciencia, de suerte que puede contemplar la belleza de la sabiduría y parar mientes en «el anchuroso océano de la belleza» y en las «amables y majestuosas Formas que contiene», hasta llegar a la contemplación de una Belleza que es «eterna, improducida, indestructible, no sujeta a aumentos ni a decadencias; no en parte bella y en parte fea; ni bella unas veces sí y otras no; ni bella relativamente a unas cosas y fea con respecto a otras; ni bella aquí y fea allá; ni bella para unos y para otros fea. Como tampoco es posible figurarse esta Belleza en la imaginación cual si tuviese bello rostro, ni hermosas manos, ni otra cosa alguna de las que constituyen las partes del cuerpo, ni como algún género de palabras o de conocimiento científico. Y no subsiste [la Belleza] en ningún otro ser que viva o exista en la tierra, en el cielo o en cualquier otro sitio; sino que eternamente es de por sí y se halla consigo misma en solitaria y bellísima unicidad de Idea. Todas las demás cosas bellas lo son por participación de Ella, en modo tal que, con sus engendramientos o extinciones, no la acrecientan ni disminuyen nada, impasible como es en absoluto». Tal es la Idea de la Belleza, divina, pura y en sí misma única.[366] Es, evidentemente, la misma Belleza del *Hipias Mayor*, «de la que todas las cosas bellas traen su belleza».[367]

Diótima, la sacerdotisa, en cuya boca pone Sócrates su discurso sobre la Belleza

absoluta y sobre la ascensión hacia ella a impulsos del Eros, es representada como sugiriendo que Sócrates no es capaz de seguirla a tan excelsas alturas, y urgiéndole a consagrar toda su atención de modo que pueda alcanzar las oscuras profundidades del, tema[368]. A. E. Taylor interpreta esto en el sentido de que Sócrates es demasiado modesto para reclamar para sí mismo la visión mística (aunque realmente él la ha experimentado), y por eso se presenta como no haciendo otra cosa que referir lo que le dijo Diótima. Taylor no cree que el discurso de Diótima refleje la convicción personal de Platón, nunca alcanzada por el Sócrates histórico. «Muchas tonterías se han escrito acerca del significado de la aparente duda de Diótima sobre si Sócrates será capaz de seguirla a ella cuando continúe hablando de la "visión total y perfecta"… Hasta se ha sostenido seriamente que Platón incurre aquí en la arrogancia de declarar que él ha llegado a alturas filosóficas a las que no había podido llegar el Sócrates histórico.»[369] Que tal procedimiento indicase presunción por parte de Platón podría ser cierto si se tratara de una visión mística, según parece creerlo Taylor; pero en modo alguno es seguro que se trate de un misticismo religioso en esas palabras de Sócrates, y al parecer no hay ninguna razón seria para negarle a Platón el derecho a reivindicar, en lo concerniente al Principio último, mayor penetración filosófica que la de Sócrates, sin que por esto se le haya de acusar con razón de arrogante. Además, si, como supone Taylor, las opiniones puestas en boca de Sócrates en el *Fedón* y en el *Banquete*, son las del Sócrates histórico, ¿cómo es que Sócrates, en el *Banquete*, habla como si hubiese llegado de hecho a la comprensión del último Principio, de la Belleza absoluta, mientras que en el *Fedón* la teoría de las Ideas (en la que hay un lugar para la belleza abstracta) es propuesta como una tentativa hipotética, y ello en el diálogo mismo que trata de reproducir la conversación de Sócrates antes de su muerte? ¿No podríamos esperar con más razón que, si el Sócrates histórico hubiese aprehendido en realidad y con certeza el Principio supremo, se nos habría dado algún indicio seguro de ello al referirnos su discurso final? Yo prefiero, pues, atenerme a la opinión de que, en el *Banquete*, el discurso de Diótima no representa la convicción segura del Sócrates histórico. De todos modos, es ésta una cuestión académica: tanto si la relación de las palabras de Diótima representa la doctrina del Sócrates histórico, como si representa la de Platón mismo, el hecho evidente sigue siendo que en esa relación se hace, por lo menos, una sugerencia de que existe un Absoluto.

¿Es esta Belleza en sí misma, esta verdadera esencia de la Belleza, una esencia subsistente, «separada» de las cosas bellas, o no? Cierto que las palabras de Platón relativas a la ciencia pueden entenderse como implicantes de una apreciación científica del mero concepto universal de la Belleza, que se halla concretado en varios grados en los diversos objetos bellos; pero por el enfoque de todo el discurso de Sócrates en el Banquete hay que suponer que esta Belleza esencial no es un simple

concepto, sino que posee una realidad objetiva. ¿Entraña esto el que sea «separada»? La Belleza en sí o Belleza absoluta es «separada» en el sentido de que es real, subsistente, pero no en el de que se halle en un mundo propio de ella, separado espacialmente de las cosas. Porque, *ex hypothesi*, la Belleza absoluta es espiritual; y las categorías del tiempo y del espacio, de la separación local, no tienen aplicación ninguna tratándose de lo que esencialmente es espiritual. En el caso de lo que trasciende al espacio y al tiempo, ni siquiera podemos plantear legítimamente la cuestión de *dónde* esté. No está en ninguna parte, por lo que respecta a la presencia local (aunque el no estar en parte alguna no significa que sea irreal). El χωρισμός la separación, parece implicar, por tanto, en el caso de la Esencia platónica, una realidad que rebasa la realidad subjetiva del concepto abstracto —una realidad subsistente, pero no una separación local—. Tan acertado es, pues, decir que la esencia es inmanente como que es trascendente: lo importante está en que es *real* e independiente de los objetos particulares, inmoble y constante. Absurdo es pretender que, porque la Esencia platónica sea real, deba hallarse también en algún sitio. La Belleza absoluta, por ejemplo, no existe fuera de nosotros como existe una flor —pues podría decirse exactamente igual que existe dentro de nosotros, por cuanto las categorías espaciales no tienen aplicación alguna tratándose de ella—. Por otro lado, no cabe decir que esté dentro de nosotros en el sentido de que sea puramente subjetiva, limitada a nosotros, originándose con nuestro ser y pereciendo por acción nuestra o junto con nosotros. La Belleza absoluta es a la vez trascendente e inmanente, inaccesible a los sentidos, asequible tan sólo a la inteligencia.

En cuanto a los modos de ascender hacia la Belleza absoluta, la significación del Eros y la cuestión de si va implícita una aproximación mística, volveremos después sobre todo ello: de momento, señalaré simplemente que, en el *Banquete*, no faltan indicaciones de que la Belleza absoluta es el Principio último de la unidad. El pasaje[370] relativo a la ascensión desde las diferentes ciencias a una sola ciencia —a la ciencia de la Belleza universal— sugiere que «el anchuroso océano de la belleza intelectual», que contiene «amables y majestuosas formas», está subordinado al Principio último de la Belleza absoluta o comprendido inclusive en él. Y si la Belleza absoluta es un Principio ultimo y unificador, se hace necesario identificarla con el Bien absoluto del que se habla en la *República*.

3. En la *República* se hace ver palmariamente que el verdadero filósofo trata de conocer la naturaleza esencial de cada cosa. No le concierne el conocer, por ejemplo, multitud de cosas bellas o de cosas buenas, sino más bien, el discernir la esencia de la Belleza y la esencia de la Bondad, que se hallan encarnadas en diversos grados en las cosas bellas particulares y en las cosas buenas concretas. Los que no son filósofos, ganados por la multitud de las apariencias hasta el punto de que no atienden a la naturaleza esencial ni pueden distinguir, por ejemplo, la esencia de la belleza de la

muchedumbre de los fenómenos bellos, son representados como teniendo tan sólo opinión (δόξα) y faltos de conocimiento científico. Cierto que no se ocupan del no-ser, puesto que el no-ser no puede ser en modo alguno objeto de «conocimiento», sino que es completamente incognoscible; pero tampoco se ocupan del verdadero ser o de lo real, que es estable y permanente: de lo que tratan es de los fugaces fenómenos o apariencias, objetos que se hallan en incesante *devenir*, que vienen a ser y dejan de ser de continuo. El estado de sus mentes es, pues, de δόξα y el objeto de su δόξα es lo fenoménico, que se halla a mitad de camino entre el ser y el no-ser. En cambio, el estado mental del filósofo es un estado de conocimiento, y el objeto de su conocimiento es el Ser, la realidad plena, lo esencial, la Idea o Forma.

Hasta aquí no hay, ciertamente, ninguna indicación directa de que la Esencia o Idea sea considerada como subsistente o «separada» (en la medida en que este último término es aplicable a toda la realidad no sensible); pero que se la considera así puede verse si se estudia la doctrina de Platón sobre la Idea del Bien, Idea que ocupa una peculiar posición de preeminencia en la *República*. Compárase allí al Bien con el Sol, cuya luz hace los objetos de la naturaleza visibles a todos y es, por ende, en cierto sentido, la fuente de su importancia, de su valor y de su belleza. Esta comparación es sólo, naturalmente, una comparación y, como tal, no debe tomársela demasiado al pie de la letra: no se ha de suponer que el Bien existe como un objeto más entre los objetos, lo mismo que existe el sol entre todas las demás cosas. Por otra parte, como Platón afirma claramente que el Bien da el ser a los objetos del conocimiento y que, de este modo, es, por así decirlo, el Principio unificador y omnicomprensivo del orden de las esencias, mientras que él mismo sobrepasa en dignidad y en poder hasta al ser esencial[371], es imposible concluir que el Bien sea un simple concepto o que sea un fin no existente, un principio teleológico, aunque irreal, hacia el que todas las cosas tiendan: no sólo es un principio epistemológico, sino también —en algún sentido, aunque mal definido— un principio *ontológico*, un principio del ser. Por consiguiente, es en sí mismo subsistente y real.

No parece sino que la Idea del Bien, en la *República*, debe considerarse idéntica a la Belleza esencial de que se habla en el *Banquete*. Ambas Ideas son representadas como la cima de una ascensión intelectual, mientras que la comparación de la Idea del Bien con el Sol parece indicar que esa Idea es la fuente, no ya sólo de la bondad de las cosas, sino también de su belleza. La Idea del Bien da el ser a las Formas o Esencias del orden intelectual, mientras que la ciencia y el vasto océano de la belleza intelectual es una etapa del ascenso hacia lo esencialmente Bello. Platón se esfuerza claramente por concebir lo Absoluto, el Modelo ejemplar de todas las cosas, la Perfección absoluta, el último Principio ontológico. Este Absoluto es inmanente, pues los fenómenos son encarnaciones suyas, «copias» de él, participaciones o manifestaciones del mismo en diversos grados; pero es también trascendente, porque

se dice que trasciende al ser mismo, mientras que las metáforas de la participación y de la imitación implican un distingo entre la participación (μέθεξις) y lo Participado, entre la imitación (μίμησις)[372] y lo Imitado o Ejemplar. Todo intento de reducir el Bien platónico a mero principio lógico y de dar de lado a las indicaciones de que es un principio ontológico lleva necesariamente a negar la sublimidad de la metafísica platónica, como también, por supuesto, a la conclusión de que los filósofos del platonismo medio y los del neoplatonismo malentendieron del todo la doctrina esencial del Maestro.

Al llegar a este punto de la discusión hay que hacer dos observaciones importantes:

1.ª Dice Aristóteles en la *Ética a Eudenio*[373] que Platón identifica el Bien con el Uno; en cambio, Aristóxeno, recordando cómo explica Aristóteles la enseñanza de Platón acerca del Bien, nos dice que los oyentes que iban a la conferencia del último con esperanzas de oír algunas cosas sobre los bienes humanos, tales como la riqueza, la felicidad, etcétera, se quedaban sorprendidos al escuchar un discurso sobre las matemáticas, la astronomía, los números y *la identidad del bien y el uno*. En los *Metafísicos*, Aristóteles dice que «de los que afirman la existencia de las esencias inmutables, sostienen algunos que el Uno en sí es el Bien en sí, pero piensan que su esencia consiste principalmente en su unidad»[374]. En este pasaje no se nombra a Platón, pero en otro sitio[375] dice Aristóteles explícitamente que, para Platón, «las Formas son la causa de la esencia de todas las demás cosas, y el Uno es la causa de la esencia de las Formas». Ahora bien, en la *República*[376], Platón habla de la ascensión del espíritu hacia el primer principio de todo, y asegura que puede inferirse que la Idea del Bien es «la causa universal de todas las cosas bellas y buenas, progenitora de la luz y del señor de la luz en este mundo, y la *fuente de la verdad y de la razón* en el otro.» La única conclusión razonable que de aquí parece seguirse es la de que el Uno, el Bien y la Belleza esencial se identifican para Platón, y que el mundo inteligible de las Formas debe su ser, en cierto modo, al Uno. El término «emanación» (tan grato a los neoplatónicos) no es aquí utilizado en parte alguna, y resulta difícil ver con exactitud de qué manera hacía Platón derivar las Formas a partir del Uno; pero está bastante claro que el Uno es el Principio unificante. Por lo demás, el mismo Uno, aunque inmanente a las Formas, es también trascendente a ellas, en cuanto que no se le puede identificar, simplemente, con cada una de las Formas. Platón nos dice que «el bien no es esencia, sino que excede con mucho a la esencia en dignidad y en poder», mientras que, por otra parte, es «no sólo la fuente de la inteligibilidad en todos los objetos del conocimiento, sino también la de su ser y esencia»[377], de suerte que quien vuelve los ojos hacia el Bien, los vuelve hacia «aquel sitio en que se halla la plena perfección del ser»[378]. Esto implica que puede decirse con todo derecho que la Idea del Bien trasciende el ser, puesto que está por encima de todos los objetos

visibles y de todos los inteligibles, mientras que, por otra parte, como la Suprema Realidad, como el verdadero Absoluto, es el Principio del ser y de la esencia en todas las cosas.

Dice Platón en el *Timeo* que «es difícil dar con el hacedor y padre del universo, y que, una vez hallado, es imposible hablar de él a todos»[379]. Verdad es que la posición que en el *Timeo* ocupa el Demiurgo sugiere que estas palabras se refieren a él; pero debemos recordar: a) que el Demiurgo simboliza probablemente la operación de la Razón en el universo, y b) que Platón dijo explícitamente que había temas sobre los que él se resistía a escribir[380], uno de los cuales hubo de ser sin duda su doctrina total acerca del Uno. El Demiurgo pertenece a la «explicación verosímil»[381]. En la *Carta 2.ª* dice Platón que es erróneo suponer que cualquiera de los predicados que nos son conocidos pueda aplicarse al «rey del universo»[382], y en la *Carta 6ª* pide a sus amigos que juren lealtad «en nombre del dios que rige todas las cosas presentes y futuras, y en el del Padre de ese rector y causa»[383]. Ahora bien, si el «rector» es el Demiurgo, el «Padre» no puede ser también el Demiurgo, sino que ha de ser el Uno; y yo creo que Plotino estaba en lo cierto al identificar a este Padre con el Uno o el Bien de la *República*.

Así, pues, el Uno es el Principio último de Platón y la fuente del mundo de las Formas; y Platón, según lo hemos visto, piensa que el Uno trasciende los predicados humanos. Lo cual implica que la *vía negativa* de los filósofos neoplatónicos y cristianos es una aproximación al Uno, pero no debe concluirse inmediatamente que tal aproximación o acceso sea de carácter «extático», como en Plotino. En la *República* se afirma con nitidez que el acceso es *dialéctico*, y que el alma logra la visión del Bien por «la pura inteligencia»[384]. Mediante la dialéctica, elévase el principio superior del alma «a la contemplación de lo que es lo mejor de la existencia»[385]. Sobre este punto volveremos después.

2.ª Si las Formas proceden del Uno —de una manera no definida—, ¿qué decir de los objetos sensibles particulares? ¿No establece Platón tal hiato entre los mundos inteligible y sensible que ya nunca podrán relacionarse? Diríase que Platón, que en la *República*[386] parece condenar la astronomía empírica, se vio obligado por el progreso de las ciencias empíricas a modificar sus opiniones, y, así, en el *Timeo* considera él mismo la naturaleza y estudia las cuestiones naturales. (Más aún, Platón llegó a comprender que la dicotomía que establezca un mundo inmutable e inteligible de la realidad y otro mundo mutable de lo irreal difícilmente resultará satisfactoria. «¿Será fácil persuadirnos de que el movimiento, la vida, el alma y el saber no están realmente presentes en lo que es con plenitud, y de que esto ni tiene vida ni es inteligente, sino que es algo espantoso y sagrado en su estabilidad inconsciente y estática?»)[387] En el *Sofista* y en el *Filebo* se da por supuesto implícitamente que la διάνοια y la αἴσθησις (que pertenecen a diferentes secciones de la Línea) se unen en

el juicio científico de la percepción. Hablando ontológicamente, lo particular sensible sólo puede llegar a ser objeto del juicio y del conocimiento en la medida en que se halle subsumido en alguna de las Ideas, en cuanto que «participe» de la Forma específica: es real y puede ser conocido en cuanto que es un ejemplo perteneciente a una clase. Empero, considerado precisamente como tal, en su particularidad, el particular sensible no se puede definir, es incognoscible, no es verdaderamente «real». Platón se aferra a esta tesis, legado obvio de los eléatas. El mundo sensible no es, pues, del todo ilusorio, pero contiene un elemento de irrealidad. Sin embargo, ¿cómo negar que aun esta tesis, con su neta distinción entre los elementos materiales y los elementos formales que integran lo concreto y particular, dejaría por resolver el problema de la «separación» entre el mundo inteligible y el sensible? Y esta «separación» es la que Aristóteles combatía. Pensaba Aristóteles que la forma determinada y la materia en que esa forma se concreta o encarna son inseparables, pertenecen ambas al mundo real, y, según su entender, Platón ignoró pura y simplemente esto e introdujo una injustificable separación entre los dos elementos. El universal real, según Aristóteles, es el universal *determinado,* y el universal determinado es un aspecto inseparable de lo real: es un λόγος ἔνυλος, una definición concretada, encarnada en la materia. Platón no vio esto.

(Julius Stenzel hizo la brillante sugerencia[388] de que al criticar Aristóteles la «separación» platónica lo que hizo fue reprocharle a Platón el no haber llegado a comprender que el género no se coextiende con las especies. Apela a *Metaf*., 1037 b 8 y sig., donde Aristóteles critica el método platónico de la división lógica, reprobando su suposición de que en la definición resultante deban ir resumidas las *differentiae* intermedias, en virtud de lo cual podría definirse, por ejemplo, al hombre como «animal bípedo». Aristóteles se opone a esto basándose en que el «tener pies» no se coextiende con la «bipedidad». Ahora, que Aristóteles se opuso a tal método de división es cierto; pero su crítica de la teoría platónica de las Formas por causa del χωρισμός; que esta teoría introduce, no puede reducirse a mera crítica de un punto de lógica, pues Aristóteles no critica simplemente a Platón el que éste haya supuesto una forma genérica como coextensa con la Forma específica, sino el que suponga las Formas universales como coextensas en general con los objetos particulares[389]. Bien puede ser, no obstante, que Aristóteles considerara que lo que le impidió a Platón darse cuenta del χωρισμός que estaba introduciendo entre las Formas y las cosas concretas fuese el no advertir que el género no se coextiende con la especie, es decir, que no hay universal meramente determinable —y en esto la sugerencia de Stenzel es válida; pero el χωρισμός criticado por el Estagirita no puede limitarse a un punto de lógica. Esto se ve claramente por el enfoque de toda la crítica de Aristóteles.)

4. En el *Fedro* habla Platón del alma que contempla «la esencia de lo que realmente es: incolora, sin figura, intangible, sólo visible para la inteligencia»[390], y

que ve con nitidez «la justicia absoluta, la templanza absoluta y la ciencia absoluta; no tal cual aparecen en el mundo del devenir, no bajo los diversos aspectos de la cosas a las que hoy damos el nombre de realidad, sino la Justicia, la Templanza y la Ciencia que existen en Aquello que es el Ser por Esencia y en realidad de verdad» (τήν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὅν ὅντως ἐπιστήμην οὖσαν). Esto, a mi entender, implica que esas Formas o *Ideales* se hallan contenidas en el Principio del Ser, en el Uno, o, por lo menos, que deben su esencia al Uno. Naturalmente, si ponemos en juego la imaginación y tratamos de representarnos a la justicia o a la Templanza absolutas existiendo por sí mismas en un mundo celeste, pensaremos, sin duda alguna, que las palabras de Platón son ingenuas, pueriles y ridículas; pero lo que deberíamos hacer es, más bien, preguntarnos *qué* es lo que Platón quiso decir, sin lanzarnos a atribuirle apresuradamente una concepción absurda y fantástica. Lo más probable es que Platón quisiese dar a entender, mediante su exposición figurada, que el Ideal de la justicia, el Ideal de la Templanza, etcétera, tienen su fundamento objetivo en el Principio Absoluto del Valor, en el Bien, que «contiene» en sí mismo el ideal de la naturaleza humana y, por ende, los ideales de las virtudes propias de la naturaleza humana. El Bien o Principio Absoluto de todas las valoraciones tiene así la naturaleza de un τέλος; pero no es un τέλος irrealizado, un fin no existente y por cumplir, sino que es un τέλος existente, un Principio ontológico, la Suprema Realidad, la Causa Ejemplar perfecta, el Absoluto o el Uno.

5. Nótese que al comienzo del *Parménides* se plantea la cuestión de saber cuáles son las Ideas que Sócrates está dispuesto a admitir[391]. Respondiendo a Parménides, Sócrates admite que hay las Ideas de la «semejanza», «de lo uno y los muchos» y también «de lo justo, de lo bello y del bien», etcétera. En respuesta a otra pregunta, dice que muchas veces se encuentra indeciso, no sabiendo si debe admitir o no las Ideas de hombre, fuego, agua, etcétera; y contestando a la pregunta de si admite las Ideas de cabello, lodo, suciedad, etcétera, dice Sócrates: «Ciertamente no». Reconoce, empero, que a menudo se halla desconcertado y empieza a pensar que nada hay sin su correspondiente Idea, aunque, tan pronto como ha empezado a pensarlo «se escapa» de tal posición, «temeroso de caer en el abismo sin fondo del absurdo y de perecer en él». Retorna, por consiguiente, «a las Ideas de las que hace un momento hablaba».

Julius Stenzel se apoya en esta discusión para su intento de probar que el εἶδος tenía al principio para Platón una connotación valorativa, cosa nada de extrañar tratándose del heredero de Sócrates. Sólo más tarde habría extendido la significación del término a todos los conceptos de clases. En mi opinión, esto, a grandes líneas, es acertado, y la misma amplitud de la extensión del término Idea (es decir, su extensión *explícita*, puesto que ya tenía una extensión implícita) sería principalmente lo que atrajo la atención de Platón sobre las dificultades del tipo de las que se consideran en

el *Parménides*. Porque el término εἶδος, en la medida en que «está cargado de connotaciones morales y estéticas»[392], posee también la naturaleza de un τέλος valorativo, que atrae a los hombres, impulsados por Eros. La cuestión de su unidad o multiplicidad interna no se plantea aquí tan obviamente: es el Bien y la Belleza en Uno. Pero tan pronto como se admiten explícitamente las Ideas de «hombre» y de todos los demás objetos particulares de nuestra experiencia, el Mundo Ideal diríase que se hace múltiple: reduplicación de este mundo nuestro. ¿En qué relación están las Ideas entre sí y con las cosas concretas? ¿Constituyen aquéllas una unidad real? La Idea del Bien se halla lo bastante apartada de las cosas sensibles para no parecer una enojosa reduplicación de éstas; pero, si se supone una Idea de «hombre», por ejemplo, «separada» de los hombres individuales, sí que podrá parecer, sin duda, simple reduplicación de ellos. Además, ¿está presente toda la Idea en cada individuo humano, o sólo está en cada uno una parte de la Idea? Y también, si hay razón para hablar de una semejanza entre los hombres individuales y la Idea de «hombre», ¿no tendremos que postular un τρίτος ἄνθρωπος [un «tercer hombre»] a fin de explicar esta semejanza, y así sucesivamente hasta el infinito? Este tipo de objeción lo esgrimió Aristóteles contra la teoría de las Ideas, pero ya se le había anticipado Platón mismo. La diferencia está en que, mientras Platón pensó (según veremos más adelante) que había respondido satisfactoriamente a las objeciones, Aristóteles no pensaba que Platón las hubiese resuelto.

Por lo tanto, en el *Parménides* se discute la cuestión de la relación entre los objetos individuales y el Uno, y se ponen objeciones a la explicación dada por Sócrates. Según éste, la relación puede describirse de dos maneras: 1) Como una participación (μέθεξις, μετέχειν) del objeto particular en la Idea; 2) Como una imitación (μίμησις) de la Idea por el objeto particular, siendo los objetos particulares ὁμοιώματα y μιμήματα de la Idea, y ésta el ejemplar o παράδειγμα. (No parece posible referir cada una de estas explicaciones a dos fases diferentes del desarrollo filosófico de Platón —al menos de un modo riguroso—, pues ambas explicaciones se hallan en el *Parménides*[393], y los dos pensamientos aparecen en el *Banquete*.)[394] Las objeciones que hace Parménides a estas teorías socráticas tienen seguramente la intención de ser una crítica seria —como lo son en verdad— y no un mero *alarde de ingenio*, según se ha sugerido. Estas objeciones son auténticos reparos, y no parece sino que Platón tratara de desarrollar su teoría de las Ideas como un intento de salir al paso a algunas de tales críticas, como son las que pone en labios de los eléatas en el *Parménides*.

Los objetos particulares ¿participan en la Idea toda entera, o solamente en parte de ella? Tal es el dilema propuesto por Parménides como lógica consecuencia de explicar mediante la participación la relación entre las Ideas y los objetos particulares. Si se escoge la primera parte de la alternativa, entonces la Idea, que es

una, estará enteramente en cada uno de numerosos individuos. Si se escoge el otro miembro de la alternativa, entonces la Forma o Idea es, al mismo tiempo, unitaria y dividida (o múltiple). En ambos casos se incurre en contradicción. Además, si las cosas iguales lo son por la presencia de cierta cantidad de igualdad, entonces resulta que son iguales por algo que es menos que la igualdad. Y si algo es grande por participar en la grandeza, resulta entonces que es grande al poseer algo que es menos que la grandeza —lo cual parece contradictorio—. (Nótese que las objeciones de este género suponen que las Ideas son algo que se reduce a los objetos individuales en sí mismos, y así sirven para demostrar la imposibilidad de considerar la Idea de este modo.)

Sócrates sugiere la teoría de la imitación, según la cual los objetos particulares son copias de las Ideas, que son a su vez modelos o ejemplares. El parecido de los objetos particulares con la Idea constituye su participación en ella. Contra esto arguye Parménides que, si las cosas blancas son como la blancura, también la blancura es como las cosas blancas. De aquí que, si el parecido entre las cosas blancas ha de explicarse postulando una Forma, un arquetipo de la blancura, también el parecido entre el blancor y las cosas blancas podría explicarse igualmente postulando un arquetipo, y tendríamos el cuento de nunca acabar. Aristóteles argüía de manera muy semejante; pero todo lo que en realidad se sigue de esta crítica es que la Idea no es simplemente un objeto particular más, y que la relación entre los objetos particulares y la Idea no puede ser la misma que la que se da entre los distintos objetos particulares.[395] La objeción viene, pues, a evidenciar la necesidad de una consideración más detenida de las verdaderas relaciones, pero no demuestra que la teoría de las Ideas sea totalmente insostenible.

Objétase también que, en la teoría de Sócrates, las Ideas serían incognoscibles. El objeto del conocimiento humano son las cosas de este mundo y las relaciones entre las cosas individuales. Podemos, por ejemplo, conocer la relación entre el amo individual y el esclavo individual, pero este conocimiento es insuficiente para informarnos respecto a las relaciones entre el amo absoluto (la Idea de «amo») y la esclavitud absoluta (la Idea de «esclavitud»). Para esto necesitaríamos un conocimiento absoluto que no poseemos. Tal objeción muestra igualmente que es inútil considerar el Mundo Ideal como meramente paralelo a este mundo nuestro: si hemos de conocer aquél, entonces tiene que haber en éste alguna base objetiva que nos capacite para tal conocimiento. Si los dos mundos son tan sólo paralelos, entonces, lo mismo que nosotros solemos conocer el mundo sensible sin ser capaces de conocer el Mundo Ideal, así también podría conocer una inteligencia divina el Mundo Ideal sin ser capaz de conocer el mundo sensible.

En el *Parménides*, las objeciones quedan sin respuesta, pero adviértase que Parménides no se ocupa en negar la existencia de un mundo inteligible; admite

llanamente que, si se niega en redondo la existencia de las Ideas, se da al traste con todo el pensamiento filosófico. El resultado de las objeciones que Platón se pone a sí mismo en el Parménides es, por consiguiente, un impulso a considerar con mayor detención y exactitud la naturaleza del Mundo Ideal y sus relaciones con el mundo sensible. Gracias a las dificultades suscitadas, se ha hecho claro que hace falta un principio unificador que, al mismo tiempo, no aniquile la multiplicidad. Admítese esto en el diálogo, aunque la unidad considerada sea una unidad en el mundo de las Formas, puesto que Sócrates «no se cuidaba de resolver la duda con respecto a los objetos visibles, sino sólo con respecto al pensamiento y a lo que pueda llamarse ideas»[396]. Así, pues, las dificultades no quedan resueltas en el *Parménides*; pero su discusión no ha de considerarse como una negación de la teoría de las Ideas, pues estas dificultades indican simplemente que la teoría se debe examinar de un modo más satisfactorio que como Sócrates lo ha lecho hasta aquí.

En la segunda parte del diálogo, dirige la discusión Parménides mismo, y se lanza a poner ejemplos de su «arte», o sea, del método que se ha de seguir para examinar las consecuencias que derivan de una hipótesis dada y las que derivan de su negación. Propone Parménides partir de la hipótesis del Uno y examinar las consecuencias que deriven de su afirmación y de su negación. Introdúcense algunas distinciones subalternas, la argumentación se prolonga y complica, y no se llega a ninguna conclusión convincente. En una obra como ésta no podemos entrar en esta discusión, pero es preciso indicar que la segunda parte del *Parménides* no es una refutación de la doctrina del Uno, así como su primera parte no era una refutación de la teoría de las Ideas. Una auténtica refutación de la doctrina del Uno no podría ciertamente ponerla Platón en boca de Parménides mismo, a quien respetaba mucho. En el *Sofista*, el Extranjero eléata se excusa de violentar al «padre Parménides»[397], pero, según la atinada observación de Hardie, semejante excusa «no tendría lugar si en otro diálogo el padre Parménides se hubiese violentado a sí mismo»[398]. Por lo demás, al final del *Parménides* se decide el acuerdo en cuanto a la afirmación de que «Si el Uno no es, nada es». Podrán no estar seguros los participantes respecto a la naturaleza de lo múltiple o a su relación con el Uno, o inclusive respecto a cuál sea con exactitud la naturaleza del Uno; pero, por lo menos, están de acuerdo en cuanto a que el Uno existe.

6. En el Sofista el objeto que se propone a los interlocutores es cómo definir al sofista. Ellos tienen, claro está, cierta noción de lo que es el sofista, pero desean definir su naturaleza, sujetarlo, digámoslo así, con los alfileres de una fórmula precisa (λόγος). Se recordará que en el *Teeteto* rechazó Sócrates la sugerencia de que el conocimiento consista en una creencia verdadera más una explicación (λόγος); pero en aquel diálogo la discusión versaba sobre los objetos sensibles particulares, mientras que en el *Sofista* versa la discusión sobre los conceptos de clase. La

respuesta dada al problema del *Teeteto* es, por consiguiente, que el conocimiento consiste en aprehender el concepto de clase por medio del género y de la diferencia, es decir, por medio de la *definición*. El método de llegar a la definición es el del análisis o división (διαίρεσις, διαίρεῖν κατ᾽δΐδη), por la que la noción o el nombre que se ha de definir se subsume bajo un género o clase de mayor amplitud, que luego es dividido en sus componentes naturales. Uno de estos componentes naturales será la noción que se trataba de definir. Antes de la división debe tener lugar un proceso de síntesis o recolección (συνάγειν εἰς ἓν, συναγωγή), en el que los términos que, al menos *prima facie*, estén relacionados entre sí, se agrupen y comparen, con miras a determinar el género del que haya de partir el proceso de la división. La clase más amplia que se escoja se divide en dos subclases que se excluyan mutuamente, distinguiéndose la una de la otra por la presencia o ausencia de alguna característica peculiar; y el proceso se continúa hasta llevar finalmente al *definiendum* a un rincón y definirlo mediante su género y sus diferencias. (Hay un divertido fragmento de Epícrates, el poeta cómico, que describe la clasificación de una calabaza en la Academia.) No es necesario que entremos aquí en detalles siguiendo los pasos de la definición del sofista, ni los del ejemplo preliminar con que aclara Platón el método de la división (definiendo al pescador de caña); pero sí que conviene indicar que esta discusión hace ver patentemente que las Ideas pueden ser unas y múltiples al mismo tiempo. El concepto-clase «animal», por ejemplo, es uno, y, a la vez, es múltiple, pues contiene en sí las subclases de «caballo», «zorro», «hombre», etcétera. Platón habla como si la Forma genérica invadiese a las formas específicas subordinadas o se dispersase por entre ellas, «mezclándose» con cada una de ellas y conservando, no obstante, su propia unidad. Se da una comunión (κοινωνία) entre las Formas, y unas participan (μετέ χειν) de las otras (como en la expresión «el movimiento existe» se dice implícitamente que el movimiento se «mezcla» con la existencia); pero no se ha de suponer que una forma participe de otra en el mismo sentido que el individuo participa de la forma específica, pues Platón no hablaría de mezcla del individuo con la Forma específica. Las Formas constituyen, así, una jerarquía, subordinándose al Uno como a la Forma más alta y que todo lo penetra; pero recuérdese que, para Platón, cuanto más «elevada» es una Forma, más rica es, de modo que su punto de vista es el opuesto al de Aristóteles, para quien cuanto más «abstracto» es el concepto, más pobre es.

Hay que señalar un punto importante: el proceso de la división (Platón creía, por supuesto, que la división lógica revela los grados del ser real) no puede prolongarse indefinidamente, puesto que se llegará a un momento en el que la Forma no admitirá ya ulterior división. Trátase de las *infimae species* o ἄτομα εἴδη. La Forma «Hombre», pongamos por caso, es en verdad «muchos» hombres, es múltiple, en el sentido de que contiene el género y todas las diferencias respectivas, pero no es

múltiple en el sentido de que contenga ulteriores clases específicas subordinadas, en las que pueda ser dividida. Al contrario, debajo del ἄτομον εἰδος «Hombre» se hallan los *hombres individuales*. Los ἄτομα εἴδη constituyen, pues, el escalón inferior en la escala o jerarquía de las Formas, y Platón probabilísimamente consideraba que haciendo descender a las Formas, mediante el proceso de la división, hasta el límite de la esfera sensible, proporcionaba un vínculo de unión entre τά ἀορατά y τά όρατά. Quizás esta relación entre los individuos y las *infimae species* tuviera que elucidarse en el *Filósofo*, el diálogo que se supone que Platón tuvo intención de escribir como continuación del *Político*, aunque nunca llegó a hacerlo; pero no puede decirse que el puente sobre el abismo fuese echado nunca satisfactoriamente, y el problema del ωριχσμός siguió sin resolverse. (Julius Stenzel sugiere que Platón habría heredado de Demócrito el principio de dividir hasta llegar al átomo, que, en las manos de Platón, se convierte en la «Forma atómica» inteligible. Ciertamente es significativo que uno de los rasgos característicos del átomo de Demócrito fuese su forma geométrica, y que la forma geométrica desempeñe una función importante en la descripción que hace Platón en el *Timeo* de la formación del mundo; pero es probable que la relación de Platón con Demócrito haya de ser siempre tema de conjeturas y un tanto enigmática.)[399]

Ya he mencionado la «mezcla» de las Formas, pero hay que decir también que hay Formas que son incompatibles, al menos en su «particularidad», y que no se mezclarán, como, por ejemplo, el movimiento y la quietud. Si digo: «El movimiento no está quieto», mi afirmación es verdadera, pues expresa el hecho de que el movimiento y la quietud son incompatibles y no se mezclan; en cambio, si digo: «El movimiento es quietud», mi afirmación es falsa, pues expresa una combinación que no se verifica objetivamente. Con esto se hace luz sobre la naturaleza del juicio falso, que tenía perplejo a Sócrates en el *Teeteto*; aunque de más importancia para el problema genuino del *Teeteto* es la discusión del juicio falso que se lleva a cabo en el *Sofista* (262 y sig.). Platón pone un ejemplo de afirmación verdadera: «Teeteto está sentado»; y un ejemplo de afirmación falsa: «Teeteto vuela.» Se muestra que Teeteto es un sujeto existente y que el «volar es una Forma real, de suerte que la afirmación falsa no versa sobre la *nada*. (Toda afirmación significativa versa sobre *algo*, y sería absurdo admitir «hechos» inexistentes o falsedades «objetivas»). La afirmación tiene un sentido, pero la relación de participación, entre el «estar sentado» real de Teeteto y la diferente Forma «volar», no se da. La afirmación tiene, sí, por lo tanto, un sentido, pero tomada como un todo no corresponde a la realidad considerada también totalmente. Platón responde a la objeción de que «no puede haber ninguna afirmación falsa porque nada podría significar», y recurre para ello a la teoría de las Formas (de la que en el *Teeteto* no se hablaba aún, por lo que en aquel diálogo no podía resolverse el problema). «Sólo entrelazando las Formas unas con otras podemos

discurrir»[400]. Esto no quiere decir que todas las afirmaciones hayan de versar exclusivamente sobre las Formas para ser significativas (puesto que también acerca de objetos singulares, como Teeteto, podemos hacer afirmaciones que tengan significación), sino que toda afirmación significante incluye, por lo menos, el empleo de una Forma, por ejemplo, la del «sentarse», en la afirmación verdadera «Teeteto se sienta»[401].

El *Sofista* nos presenta así el cuadro de una jerarquía de las Formas, que se combinan unas con otras en un complejo organizado; pero esto no resuelve el problema de la relación de los objetos particulares con las «Formas atómicas». Insiste Platón en que hay εἴδωλα o cosas que, sin ser inexistentes, tampoco son, a la vez, del todo reales; pero en el *Sofista* cae en la cuenta de que ya no es posible seguir haciendo hincapié en el carácter de completa inmutabilidad de todo lo real. Sostiene todavía que las Formas son inmobles, no sujetas al cambio, pero de un modo u otro ha de incluirse en la realidad algún movimiento espiritual. «La vida, el alma, la intelección» tienen que tener cabida en lo que es perfectamente real, pues si la realidad considerada como un todo excluye en absoluto el cambio, la inteligencia (que incluye la vida) no tendrá existencia real en ninguna parte. La conclusión es que «hemos de admitir que lo que cambia y el cambiar mismo son cosas reales»[402], y que «la realidad o el conjunto de las cosas es a la vez lo uno y lo otro —todo lo que es inmutable y todo lo que va cambiando»[403]. Por consiguiente, el ser real ha de incluir la vida, el alma y la inteligencia, con el cambiar que ellas implican; pero ¿qué decir de los εἴδωλα, del cambio puramente sensible e incesante, del mero devenir? ¿Cuál es la relación de esta esfera de lo semirreal con el Ser real? A esta pregunta no se responde en el *Sofista*.

7. En el *Sofista*[404] indica Platón claramente que el complejo conjunto de las Formas, la jerarquía de los géneros y las especies, se halla comprendido en una Forma que lo invade todo, la del Ser, y sin duda él creyó que, al trazar la estructura de la jerarquía de las Formas por medio de la διαίρεσις, estaba descubriendo, no sólo la estructura de las Formas lógicas, sino también la de las Formas ontológicas de lo real. Mas, lograse o no el éxito pretendido con su división de los géneros y las especies, ¿le sirvió de alguna ayuda en tal empresa el χωρισμός, la separación entre los objetos particulares y las *infiniae species*? En el *Sofista* mostró cómo hay que continuar la división hasta que se llega al ἄτομον εἶδος, en la aprehensión del cual se hallan implicadas la δόξα y la αἴσθησις, aunque sólo el λόγος es el que determina la «indeterminada» pluralidad. El *Filebo* supone lo mismo, a saber, que somos capaces de llevar a cabo la división poniendo un límite a lo ilimitado y agrupando los particulares sensibles en la clase más baja, hasta donde esto sea posible. (En el *Filebo* se llama a las Ideas ἑνάδες, o μονάδες.) El punto importante que se ha de señalar es el de que, para Platón, los particulares sensibles, *en cuanto tales*, son lo ilimitado y lo

indeterminado: solamente se limitan y se determinan en la medida en que son introducidos, valga la expresión, en lo ἄτομον εἶδος.

Quiere esto decir que los particulares sensibles, en tanto en cuanto ni se introducen ni se pueden introducir en lo ἄτομον εἶδος, no son en modo alguno verdaderos objetos: no son plenamente reales. Prosiguiendo la διαίρεσις hasta lo ἄτομον εἶδος, Platón abarcaba, según su parecer, toda la realidad. Esto le permite expresarse así: «Pero la Forma del infinito no debe aplicarse a los muchos antes de haberse hecho cargo de su número total, número que se halla entre el uno y el infinito; luego de sabido éste, cada una de las varias cosas individuales podrá ser olvidada y relegada al infinito»[405]. Dicho de otro modo, la división debe proseguirse hasta que los individuos, en su realidad inteligible, sean comprendidos en lo ἄτομον εἶδος: una vez logrado esto, los demás, es decir, los particulares sensibles, en su aspecto no inteligible, como impenetrables para el λόγος, pueden relegarse a la esfera de lo que es huidizo y solamente semirreal, de lo que no merece en verdad el nombre de ser. Por lo tanto, desde el punto de vista de Platón, el problema del χωρισμός quizá quede resuelto; pero desde el punto de vista de quien no acepte su doctrina, de los particulares sensibles, está muy lejos de haber quedado resuelto.

8. Mas, aunque Platón creyese quizá que había resuelto el problema del χωρισμός, todavía estaba por explicar cómo vienen de hecho a la existencia las cosas particulares sensibles. Aun cuando toda la jerarquía de las Formas, la compleja estructura comprendida en el Uno que todo lo abarca, la Idea del Ser o del Bien, es un principio último y que tiene en sí mismo toda su razón de ser, lo Real, lo Absoluto, no por eso es menos necesario hacer ver cómo el mundo de las apariencias, que no es simplemente no-ser aunque tampoco sea plenamente ser, vino a la existencia. ¿Procede acaso del Uno? Y, si no, ¿cuál es su causa? Platón trata de responder a estas preguntas en el *Timeo*. Aquí sólo puedo resumir brevemente su respuesta, ya que después volveré a ocuparme del *Timeo* (al estudiar las teorías físicas de Platón):

En el *Timeo* descríbese al Demiurgo como aquel que da formas geométricas a las cualidades primarias dentro del «receptáculo» o espacio, con lo que pone en orden lo desordenado, tomando por modelo, para construir el mundo, el reino inteligible de las Formas. Platón explica la «creación» de tal suerte que parece lo más probable que no la concebía como creación en el tiempo o *ex nihilo*: su explicación es más bien un análisis por el que la estructura organizada del mundo material, obra de una causa racional, es distinguida del caos «primigenio», sin que ello implique necesariamente que el caos haya sido alguna vez real. El caos sólo es primitivo, probablemente, en el sentido lógico, y no en el temporal o histórico. Mas, en tal caso, la parte no inteligible del mundo material es simplemente afirmada: existe «al lado del» mundo inteligible. Parece que los griegos nunca columbraron la posibilidad de una creación a partir de la nada (*ex nihilo sui et subiecti*). Así como el proceso lógico de la διαίρεσις se

detiene al llegar al ἄτομον εἶδος y Platón en el *Filebo* despacha lo meramente particular εἰς τό ἄπειρον, así también en el análisis físico del *Timeo* lo meramente individual, el elemento ininteligible (aquello que, considerado lógicamente, no puede ser comprendido bajo el ἄτομον εἶδος) es despachado a la esfera de lo que está «en discordante y desordenado movimiento»[406], que es el factor que el Demiurgo «tomó a su cargo». Por consiguiente, igual que, desde el punto de vista de la lógica platónica, los particulares sensibles no pueden como tales ser «deducidos», no pueden ser hechos plenamente inteligibles (¿acaso no declara Hegel que la pluma del Sr. Krug no podría ser «deducida»?), de la misma manera, en la física platónica, el elemento caótico, aquel en el que es «introducido» el orden por la razón, no queda explicado: sin duda, Platón lo consideraba inexplicable. Ni puede ser *deducido*, ni ha sido *creado de la nada*: está simplemente ahí (es un hecho de experiencia), y esto es cuanto podemos decir acerca de él. En consecuencia, el χωρισμός se sigue dando, pues, por «irreal» que sea lo caótico, no es simplemente no-ser: es un factor que cuenta en el mundo, un factor que Platón deja sin explicar.

9. He mostrado las Ideas o Formas como una estructura ordenada, inteligible, que constituye en su totalidad un «Uno en muchos», de tal modo que cada Idea subordinada es ella misma «una en muchos», hasta llegar al ἄτομον εἶδος, por debajo del cual se halla τό ἄπειρον. Este conjunto organizado de las Formas es el Absoluto lógico-ontológico. Ahora debo plantear la cuestión de si Platón veía las Ideas como Ideas de Dios o como independientes de Dios. Para los neoplatónicos, las Ideas eran los pensamientos de Dios; ¿hasta qué punto puede atribuírsele tal teoría a Platón mismo? Si se le pudiera atribuir, esto ayudaría evidentemente mucho a comprender cómo el «Mundo Ideal» es simultáneamente Uno y Múltiple —unitario en cuanto contenido en la Mente divina o Nous y subordinado al Plan divino; plural en sus reflejos de la riqueza de contenido del pensamiento divino, y como sólo realizable en la Naturaleza, en la multitud de los objetos existentes.

En el libro X de la *República*[407] dice Platón que Dios es el Autor (Φυτουργός) del lecho ideal. Más aún, que Dios es el Autor de todas las otras cosas —«cosas» significa en el contexto «esencias»—. Parece poder deducirse de aquí que Dios creó el lecho ideal *pensándolo*, o sea, comprendiendo en su Mente divina la Idea del mundo y, con ella, la del hombre y las de todas sus necesidades. (Platón, claro está, no concebía que hubiese un lecho ideal material.) Es más, dado que Platón habla de Dios como «rey» y «verdad» (el poeta trágico se halla en el tercer grado de distancia ἀπό βασιλέως καί τῆζ ἀλήθειας), siendo así que ya ha hablado de la Idea del Bien como κυρία ἀλήθειαν καί νοῦν παραχομένη[408] y como Autor del ser y de la esencia en los objetos inteligibles (Ideas)[409], puede parecer, desde luego, que Platón quiera identificar a Dios con la Idea del Bien[410]. Quienes gustan de creer que tal fue, de hecho, lo que Platón pensaba, y quienes llegan hasta a interpretar su «Dios» en

sentido teísta, suelen apelar naturalmente al *Filebo*[411], donde se dice de un modo implícito que la mente ordenadora del universo tiene alma (lo que Sócrates afirma explícitamente es que la sabiduría y la inteligencia no pueden existir sin alma), de suerte que Dios sería un ser vivo e inteligente. Tendríamos así un Dios personal, cuya Mente sería el «lugar» de las Ideas, y Él sería el Ordenador y el Rector del universo, «rey de cielos y tierra»[412].

No voy a negar que hay mucho que decir en apoyo de esta interpretación del pensamiento de Platón. Por lo demás, es muy atractiva, naturalmente, para todos aquellos que desean descubrir en Platón un sistema bien trabado y teístico. Pero una elemental honradez obliga a admitir que contra esta interpretación tan coherente hay gravísimas dificultades. Por ejemplo, en el *Timeo* presenta Platón al Demiurgo como al introductor del orden en el mundo y configurador de los objetos naturales según el modelo de las Ideas o Formas. Probablemente, el Demiurgo es un símbolo que representa a la Razón, la cual Platón creía sin duda alguna que opera en el mundo. En las Leyes propone que se instituya un Consejo Nocturno o «Inquisición» para corregir y castigar a los «ateos». Ahora bien, para Platón, «ateo», significa, primero y ante todo, hombre que niega el operar de la Razón en el mundo. Platón admite, sí, que el alma y la inteligencia pertenecen a la realidad, pero no parece que se pueda afirmar con certidumbre que, en su opinión, la Razón divina sea el «lugar», la sede de las Ideas. A decir verdad, cabría argüir que habló del Demiurgo como si deseara que «todas las cosas vinieran a ser lo más parecidas posible a él» y que «todas las cosas fuesen buenas»[413] —frases que sugieren que la separación del Demiurgo y las Ideas es un mito y que, en el genuino pensamiento de Platón, el Demiurgo es el Bien y la Fuente última de las Ideas—. El hecho de que en el *Timeo* no se diga nunca que el Demiurgo creara las Ideas o que es su Fuente, sino que se las describa como distintas de él (pintándose al Demiurgo como Causa eficiente y a las Ideas como Causa ejemplar), no parece ser una prueba concluyente de que Platón no los concibiese juntos; aunque sí que debería precavernos, siquiera, de afirmar positivamente que en su pensamiento los juntó. Por otra parte, si el «Jefe» y Dios de la *Carta 6ª* es el Demiurgo o la Razón divina, ¿qué haremos entonces con el «Padre»? Y si el «Padre» es el Uno, ¡no parece que en tal caso puedan explicarse el Uno y toda la jerarquía de las Ideas como pensamientos del Demiurgo![414]

Mas, si la Razón divina no es la razón última, ¿será posible que el Principio último sea el Uno, no sólo como última Causa ejemplar, sino también como última Causa productiva, estando él mismo «más allá» de la mente y del alma, así como está «más allá» de la esencia? En tal caso, ¿puede decirse que la Razón divina procede en cierto modo (intemporalmente, por supuesto) del Uno, y que esta Razón, o bien contiene las Ideas como pensamientos, o bien existe «junto con» las Ideas (tal como se la describe en el *Timeo*)? En otros términos: ¿podemos interpretar a Platón como lo

hacían los neoplatónicos?[415] La observación que se hace en la *Carta 6ª* a propósito del «Jefe» y del «Padre» puede entenderse como un apoyo de esta interpretación, y el hecho de que nunca se hable de la Idea del Bien como de un *alma* quizá signifique que el Bien está por encima del alma, o sea, que es más que ella y no menos. El que en el *Sofista* diga Platón, por boca del Extranjero eléata, que la «realidad o la suma de todas las cosas» tiene que incluir el alma, la inteligencia y la vida[416], implica que el Uno o la Realidad Total (el «Padre» de la *Carta 6ª*) abarca no sólo las Ideas, sino también la mente. En cuyo caso, ¿en qué relación están la Mente y el «alma del mundo», que aparece en el *Timeo*? En este diálogo el «Alma del mundo» y el Demiurgo son distintos (pues al Demiurgo se le describe como al «hacedor» del «Alma del mundo»); en cambio, en el Sofista se dice que la inteligencia debe tener vida, y que ambas han de tener alma «en la cual residir»[417]. Sin embargo, es posible que la fabricación del «Alma del mundo» por el Demiurgo no deba tomarse del todo a la letra, especialmente habida cuenta de que en el *Fedro* se afirma que el alma es principio y es increada[418], y que el «Alma del mundo» y el Demiurgo representan juntos la Razón divina inmanente al mundo. Si así fuese, tendríamos entonces que el Uno, la Realidad Suprema, abarcaría la Razón divina (= Demiurgo = Alma del mundo) y las Formas, y sería en algún sentido su Fuente (aunque no su Creador en el tiempo). Podríamos hablar en tal caso de la Razón divina como de la «Mente de Dios» (si identificáramos *nosotros* a Dios con el Uno), y de las Formas como de las «Ideas de Dios»; pero no deberíamos dejar de tener presente que tal concepción sería más afín a la del último neoplatonismo que a una filosofía específicamente cristiana.

Que Platón tuviese alguna idea de lo que quería decir, no es preciso casi ni mencionarlo, pero, dados los materiales de que disponemos, debemos evitar el pronunciarnos dogmáticamente respecto a lo que de hecho quisiera decir. Por consiguiente, aunque el autor de este libro se inclina a pensar que la segunda de las interpretaciones expuestas se acerca algo a lo que Platón pensó en realidad, está muy lejos de querer proponerla como si fuese ciertamente la auténtica filosofía de Platón.

10. Nos toca ahora tratar brevemente la debatidísima cuestión del aspecto matemático de la teoría de las Ideas[419]. Según Aristóteles[420], Platón declaró que:

1.) Las Formas son números;

2.) las cosas existen por participación en los números;

3.) los números se componen del Uno y de lo grande-y-pequeño o «díada indeterminada» (ἀόριστος δυάς), y no de lo ilimitado (ἄπειρον) y del límite (πέρας), como pensaban los pitagóricos;

4.) τά μαθηματικά ocupan una posición intermedia entre las Formas y las cosas.

De las entidades «intermedias» o τά μαθηματικά nos ocupamos ya al estudiar el símil de la Línea; nos quedan, pues, por considerar las cuestiones siguientes:

1.) ¿Por qué identifica Platón las Formas con los números, y qué es lo que quiere

decir con ello?

2.) ¿Por qué dice Platón que las cosas existen por participación en los números?

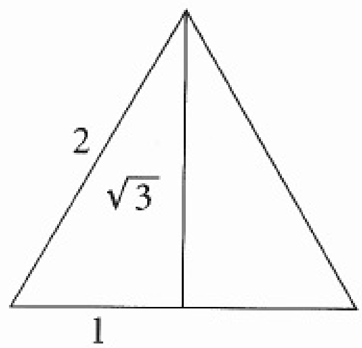
3.) ¿Qué significa eso de la composición a base del Uno y de lo grande-y-pequeño?

Me ocuparé sólo muy brevemente de estas cuestiones. Un tratamiento adecuado de las mismas requeriría muchos mayores conocimientos de las matemáticas antiguas y modernas que los que el autor de este libro posee; pero, además, sería igualmente dudoso que, con los materiales de que disponemos, pudiesen ni siquiera los especialistas más versados en matemáticas llegar a hacer una exposición del tema completa y definitiva.

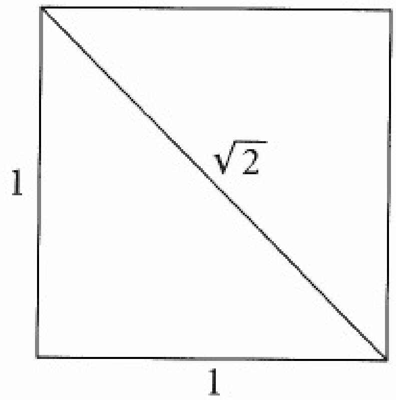
1.ª El motivo de Platón para identificar las Formas con los números parece ser la necesidad de racionalizar o hacer inteligible el mundo misterioso y trascendente de las Formas. Hacer inteligible significa, en este caso, hallar el principio del orden.

2.ª Los objetos naturales encarnan, hasta cierto punto, el principio del orden: son, por ejemplo, casos del universal lógico y tienden a la realización de su forma; son obra de la inteligencia y manifiestan un designio.

a) Esta verdad es expresada en el Timeo diciendo que los caracteres sensibles de los cuerpos dependen de la estructura geométrica de sus corpúsculos. Esta estructura geométrica está determinada por la de sus caras, y la de sus caras lo está por la estructura de los dos tipos de triángulos (isósceles rectangular y escaleno rectangular) a base de los cuales se hallan construidos. Las relaciones entre los lados de los triángulos pueden representarse numéricamente.



Semiequilátero o escaleno rectangular.



Isósceles rectangular, que es la mitad de un cuadrado

b) Otra expresión de la misma verdad es la doctrina del Epínomis según la cual los movimientos, aparentemente complicados, de los cuerpos celestes (objetos primordiales del culto oficial) se conforman en realidad a la ley matemática y expresan así la sabiduría de Dios.[421]

c) Los cuerpos naturales, por consiguiente, encarnan el principio del orden, y, en

mayor o menor grado, pueden ser «matematizados». Por otra parte, del todo no se les puede «matematizar» —no son números— pues encarnan también lo contingente, un elemento irracional: la «materia». Por eso no se dice que sean números, sino que participan en los números.

3.ª Este carácter parcialmente irracional de los objetos naturales nos da la clave para entender lo de lo «grande-y-pequeño».

a) El trío numérico que expresa la relación entre los lados es, tratándose del triangular isósceles rectangular, 1, 1, √2 y tratándose del escalen rectangular 1, √3, 2. En cada caso, pues, hay un elemento irracional indicador de la *contingencia* de los objetos naturales.

b) Taylor trae a colación que, en determinada serie de fracciones —que hoy día se dice que deriva de una «fracción continua», pero a la que ya Platón mismo[422] aludió, así como también Teón de Esmirna—[423] unos términos alternos convergen hasta el límite o frontera superior √2, mientras que otros términos alternos convergen hacia abajo, teniendo como límite inferior √2. Por lo tanto, los términos de toda la serie, en su orden original, son alternativamente «más grandes y más pequeños» que mientras que juntos convergen todos hacia √2, como hacia su límite único. Tenemos, pues, las características de lo «grande-y-pequeño» o de la «díada indeterminada». Lo «ilimitado» de la fracción continua, la «irracionalidad», parece identificarse con el elemento material, con el elemento de no-ser, *en todo lo que deviene*. Es ésta una expresión matemática del heraclitiano fluir característico de las entidades naturales.

La cuestión puede parecer perfectamente clara en lo que respecta a los cuerpos naturales. Pero, ¿qué haremos de la frase de Aristóteles que dice que «de lo grande y lo pequeño, por participación en el Uno, proceden las Formas, esto es, los números»?[424] En otras palabras, ¿cómo explicaremos la extensión de la composición forma-materia a los mismos números enteros?

Tomemos la serie: 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + … + 1/2n + … Se trata de una serie que converge hacia el número 2. Está claro que una serie infinita de fracciones racionales puede converger hacia un límite racional, y serían aducibles muchos ejemplos en los que entran μέγα καί μικρόν. Al parecer, Platón habría extendido esta composición de lo μέγα καί μικρόν a los mismos números enteros, pasando, no obstante, por alto el hecho de que el 2 como límite de convergencia no puede identificarse con el número entero 2, puesto que a los números enteros se los presupone como una serie a partir de la cual se forman los convergentes. En la Academia platónica los números enteros eran derivados o «seducidos» del Uno con ayuda de la ἀόριστος δυάς, que al parecer fue identificada con el número entero 2, y a la que se asignó la función de «duplicar». Como resultado de ello, los números enteros derivarían en una serie irracional. Resumiendo, podemos decir que, mientras no aporte nuevas luces la historia estrictamente filológica de las matemáticas, la teoría de la composición de los

números enteros a partir del Uno y de «lo grande y lo pequeño» seguirá pareciendo algo así como una excrescencia enigmática de la teoría platónica de las Ideas.

11. Respecto a la tendencia a matematizarlo todo, en su conjunto no puedo por menos de juzgarla inconveniente. El presuponer que lo real es racional caracteriza a toda filosofía dogmática, pero de ello no se sigue que pueda racionalizarse la realidad entera. El intento de reducir toda la realidad a relaciones matemáticas no sólo es un intento de racionalizar la realidad entera —en el que consiste, cabe decir, el cometido de la filosofía— sino que presupone que la realidad toda puede ser racionalizada por nosotros, lo cual es una hipótesis. Indudablemente, Platón admite que hay en la naturaleza un elemento no susceptible de matematización, ni, por ende, de racionalización; .pero su tentativa de racionalizar la realidad: y la extensión de este empeño a la esfera espiritual tienen un cariz que bien puede hacernos pensar en la interpretación determinista y mecanicista de la realidad por Espinosa (expresada en su *Ethica more geometrico demonstrata*) y en el intento hegeliano de encerrar la esencia íntima de la Realidad última o Dios dentro de las fórmulas de la lógica.

A primera vista, tal vez parezca extraño que el Platón que compuso el *Banquete*, con su ascensión hasta la Belleza Absoluta bajo la inspiración del Eros, haya tenido que inclinarse también al panmatematicismo; y este aparente contraste quizá parezca abonar la opinión de que el Sócrates de los diálogos platónicos no expone las doctrinas de Platón, sino las suyas propias, y que habiendo sido Sócrates el inventor de la teoría de las Ideas tal como ésta aparece en los diálogos, Platón la «aritmetizó». Sin embargo, aparte el hecho de que la interpretación mística y principalmente religiosa del *Banquete* dista mucho de haber sido probada como cierta, el aparente contraste entre el *Banquete* —suponiendo de momento que su «ascensión» sea mística y religiosa— y la interpretación matemática que, según el testimonio de Aristóteles, hizo Platón de las Formas, no parece que sea un argumento muy fuerte en pro de la opinión de que el Sócrates platónico es el Sócrates histórico y de que Platón reservó para exponerlos en la Academia la mayor parte de sus puntos de vista personales y, en los diálogos, los puso más bien en labios de otras de las *dramatis personae* que en los de Sócrates. Volvamos a fijarnos en Espinosa: este filósofo tenía, por una parte, una visión de la unidad de todas las cosas en Dios, y propuso la intuición ideal del *amor intellectualis Dei*; por otra parte, trató de hacer extensivo a toda la realidad el aspecto mecanicista de la física. Asimismo, el ejemplo de Pascal debería ser suficiente para hacernos comprender que el genio matemático y un temperamento profundamente religioso, místico inclusive, no son en modo alguno incompatibles. Es más, cabría incluso sostener que el panmatematicismo y el idealismo se apoyan mutuamente. Cuanto más se matematiza la realidad, más se la transfiere, en cierto sentido, a un plano ideal, e inversamente, el pensador que desee hallar la genuina realidad y el ser de la Naturaleza en un mundo ideal puede coger

fácilmente la mano que le tienden las matemáticas para ayudarle en su empeño. Esto se aplicaría sobre todo en el caso de Platón, puesto que él tenía ante sí el ejemplo de los pitagóricos, que combinaban, no ya sólo un interés por las matemáticas, sino también una tendencia al panmatematicismo, con intereses religiosos y psicológicos. Por lo tanto, no nos asiste ningún derecho a declarar que Platón *no pudo* haber reunido en sí mismo las tendencias religiosas y trascendentalistas con una tendencia al panmatematicismo, dado que, sean tales tendencias incompatibles o no desde el punto de vista abstracto, la historia demuestra que son compatibles desde el punto de vista psicológico. Si los pitagóricos pudieron existir, si Espinosa y Pascal fueron también posibles, no hay razón alguna por la que hayamos de afirmar *a priori* que Platón no pudo escribir un libro místico ni profesar la lección sobre el Bien en la que se nos dice que habló de aritmética y de astronomía e identificó el Uno con el Bien. Pero, aunque no nos sea lícito afirmar eso *a priori*, todavía queda por indagar si en realidad de verdad pretendió Platón que tal pasaje como el discurso de Sócrates en el *Banquete* se entendiera en un sentido religioso.

12. ¿Por qué proceso llega la mente a la aprehensión de las Ideas, según Platón? Ya he hablado algo sobre la dialéctica platónica y sobre el método de la διαίρεσις, y nadie negará la importancia que tiene la dialéctica en la teoría platónica; pero la cuestión está en saber si Platón la consideraba o no como una vía de acceso religioso y aun místico al Uno o Bien. El *Banquete* contiene, al menos *prima facie*, elementos místicos, y si abordamos este diálogo con la cabeza llena de las interpretaciones que de él hicieron los escritores neoplatónicos y muchos cristianos, encontraremos probablemente en el mismo lo que buscamos. Ni se puede *ab initio* dejar del todo de lado esta interpretación, pues no faltan especialistas modernos de grande y merecida reputación que le hayan prestado su poderoso apoyo. Así, refiriéndose al discurso de Sócrates en el *Banquete*, comenta Taylor: «En sustancia, lo que Sócrates está describiendo es el mismo camino espiritual que describe San Juan de la Cruz, por ejemplo, en el célebre poema titulado *En una noche oscura*, con que da comienzo a su tratado sobre la *Noche oscura*, y el que Crashaw indica más oscuramente todo a lo largo de sus versos sobre *The Flaming Heart* [*El corazón ardiente*] y San Buenaventura nos traza con la precisión de un mapa en el *Itinerarium Mentis in Deum*.»[425] Otros especialistas, en cambio, no admiten nada de esto; para ellos, Platón nada tiene de místico, o, si muestra alguna inclinación a la mística, es sólo en la debilidad de su vejez. Así, Stace declara que «las Ideas son racionales, o sea, que se las aprehende mediante la razón. El encontrar en el seno de lo múltiple el elemento común es obra de la razón inductiva, y únicamente por medio de ella resulta posible conocer las Ideas. Esto deberían tenerlo presente quienes se imaginan que Platón fue una especie de místico de buena voluntad. El imperecedero Uno, la Realidad absoluta, se aprehende, no por intuición ni en algo así como un éxtasis místico, sino

sólo por el conocimiento racional y el pensar laborioso»[426]. C. Ritter dice también que juzga oportuno «hacer una observación crítica contra los recientes y frecuentes intentos de colgarle a Platón la venera de místico. Fúndanse tales intentos en pasajes falsificados de las *Cartas*, los cuales yo no los puedo considerar sino como productos de tina pobreza de espíritu que trata de ampararse en el ocultismo. Me asombra que haya alguien capaz de ponerlos por las nubes como luminosa sabiduría, como el resultado final del filosofar platónico»[427]. Ni que decirse tiene que Ritter sabe muy bien que algunos pasajes de las obras ciertamente auténticas de Platón invitan asimismo a una interpretación en sentido místico; pero, a su modo de ver, esos pasajes no sólo son de carácter poético y mítico, sino que por tales los tuvo el mismo Platón. En sus primeras obras, Platón hace tanteos, va buscando su camino, por así decirlo, y a veces reviste de un lenguaje poético y mítico sus concepciones a medio formar aún; pero cuando, en los diálogos de la época más avanzada, se aplica a exponer con mayor rigor científico sus doctrinas epistemológicas y ontológicas, no introduce ya a ninguna sacerdotisa ni emplea simbolismos poéticos.

Parece ser que, si consideramos el Bien sobre todo en su aspecto de Ideal, o de τέλος, el Eros podría interpretarse sencillamente como el impulso de lo más elevado de la naturaleza del hombre hacia el Bien y la virtud (o, en el lenguaje de la doctrina de la preexistencia y la reminiscencia, como la atracción natural de lo más elevado de la naturaleza del hombre hacia el Ideal que él contempló en el estado de preexistencia). Platón, según hemos visto, no aceptaría una ética meramente relativista: hay modelos y normas absolutos, ideales absolutos. Hay, por tanto, un ideal de la justicia, un ideal de la templanza, un ideal de la fortaleza… y estos ideales son reales y absolutos, puesto que no varían, sino que son los patrones inmutables de la conducta. No son «cosas», pues su naturaleza es ideal; pero tampoco son meramente subjetivos, puesto que «regulan», por así decirlo, las acciones humanas. Mas el hombre no vive de un modo atomístico, aparte de la Sociedad y del Estado, ni es un ser enteramente separado de la Naturaleza; y así podemos llegar a la aprehensión de un Ideal omnicomprensivo, de un τέλος al que se subordinan todos los ideales particulares. Este Ideal universal es el Bien. Aprehéndese por medio de la dialéctica, es decir, *de un modo discursivo*; pero en lo más elevado de la naturaleza humana se da una atracción hacia lo verdaderamente bueno y bello. Si el hombre toma equivocadamente la belleza y el bien sensibles, por ejemplo, la belleza de las cosas físicas, por su verdadero bien, entonces el impulso atractivo del Eros se dirige hacia esos bienes inferiores y tenemos como resultado el hombre terrenal y sensual. Pero al hombre se le puede conducir a que comprenda que el alma es superior y mejor que el cuerpo, y que la belleza del alma vale más que la del cuerpo. De igual manera, se le puede hacer comprender lo bello de las ciencias formales[428] y contemplar la belleza de las Ideas: Eros le atrae entonces con su poder hacia el «vasto

océano de la belleza intelectual» y hacia «la visión de las amables y majestuosas formas que en su seno contiene»[429]. Finalmente, el hombre puede llegar a entender cómo todos los ideales particulares están subordinados a un único Ideal universal o τέλος, al Bien-en-sí, y de este modo a gozar de «la ciencia» de esta Bondad y Belleza universal. El alma racional está emparentada con el Ideal[430] y, por eso, es capaz de contemplarlo y de deleitarse en tal contemplación, una vez que ha refrenado el apetito sensual.[431] «No hay nadie tan vil que el amor no logre impulsarle, como por una inspiración divina, hacia la virtud.»[432] La verdadera vida es, pues, para el hombre, la vida filosófica o la vida de la sabiduría, ya que solamente el filósofo alcanza la verdadera ciencia universal y comprende lo racional de la Realidad. En el *Timeo* se describe al Demiurgo ocupado en configurar el mundo según el Ideal o el Modelo Ejemplar, y esforzándose por hacerlo tan parecido al Ideal como se lo permita la refractaria materia de que dispone. Compételе al filósofo la comprensión del Ideal y el esforzarse por modelar su propia vida y la de los demás según ese Modelo. De ahí el puesto que se asigna en la *República* al Filósofo-Rey.

Eros o el Amor es figurado en el *Banquete*[433] como «un gran dios», que ocupa un lugar intermedio entre lo divino y lo mortal. Eros, en otras palabras, «el hijo de Pobreza y de Ingenio», es *deseo*, y el deseo se tiene con respecto a lo que aún no se posee; pero Eros, aunque pobre, es decir, aunque todavía no poseedor, es el «ardiente deseo de poseer la felicidad y lo que sea bueno». El término «Eros» se aplica a menudo a una sola clase de Eros —y no precisamente a la más alta— pero es un término cuyo sentido abarca más que el deseo físico y es, en general, «el afán de engendrar en belleza, tanto respecto al cuerpo como respecto al alma». Además, puesto que Eros es el deseo de tener siempre con nosotros el bien, necesariamente ha de incluir también el deseo de la inmortalidad.[434] Los hombres son impulsados por el Eros inferior a buscar la inmortalidad mediante el engendramiento de hijos; por un Eros más elevado, los poetas, como Homero y los hombres de Estado, como Solón, dejan una progenie más duradera «cual testimonio del amor que hubo entre ellos y la belleza». Al contacto con la Belleza misma, el ser humano se hace inmortal y produce la verdadera virtud.

Ahora bien, al parecer, todo esto podría entenderse como un proceso puramente intelectual y discursivo. Sin embargo, es cierto que la Idea del Bien o Idea de la Belleza es un Principio ontológico, de suerte que no se hallará ninguna razón *a priori* por la que no haya de ser él mismo el objeto del Eros y no pueda ser aprehendido intuitivamente. En el *Banquete* se dice que el alma, al llegar a la cima de su ascensión, contempla «de súbito» la Belleza, mientras que en la *República* se afirma que el Bien es visto al final de todo y sólo mediante un esfuerzo —frases que podrían implicar una aprehensión intuitiva—. Aquellos que cabría llamar los diálogos «lógicos» únicamente nos darán indicaciones escasas de cualquier acceso místico al

Uno. Pero esto no tiene por qué significar necesariamente que Platón no concibiera nunca tal acceso, ni que, si alguna vez lo concibió, lo hubiese rechazado en la época en que escribía el *Parménides*, el *Teeteto* y el *Sofista*. Estos diálogos tratan de problemas concretos, y ningún derecho nos asiste a exigir de Platón que presente todos los aspectos de su pensamiento en cada uno de sus diálogos. El hecho de que Platón nunca proponga el Uno o el Bien como objeto del culto religioso oficial tampoco milita necesariamente contra la posibilidad de que admitiera nuestro filósofo una aproximación al Uno intuitiva y mística. De todos modos, poco de esperar sería que Platón propusiese la transformación radical de la religión popular griega (por más que en las *Leyes* propone, en efecto, su purificación, e indica que la verdadera religión consiste en llevar una vida virtuosa y en reconocer el actuar de la Razón en el universo, por ejemplo, en los movimientos de los cuerpos celestes); puesto que, si el Uno está «más allá» del ser y del alma, nunca podría llegar a ser objeto de un culto popular. A fin de cuentas, los neoplatónicos, que admitían ciertamente el acceso «extático» al Uno, no dudaban en prestar apoyo a la religión tradicional y popular.

En vista de estas consideraciones, parece que hemos de sacar por fuerza la conclusión de que a) estamos seguros en lo que respecta al acceso *dialéctico*, y b) no lo estamos en cuanto a un acceso místico, aun sin negar que algunos pasajes de los escritos de Platón podrían dar a entender tal acceso y aun *posiblemente* los destinase Platón a que se los comprendiera de este modo.

13. Es evidente que la teoría platónica de las Formas supone un enorme progreso en comparación con la filosofía presocrática. Platón quebrantó el materialismo de facto de los presocráticos, afirmando la existencia del Ser inmaterial e invisible, que no es solamente una sombra de este mundo, sino que es real en un sentido mucho más profundo que lo es el mundo material. Estando de acuerdo con Heráclito en que las cosas sensibles fluyen sin cesar, se hallan en perpetuo devenir, de suerte que nunca puede decirse en verdad que *son*, supo ver, con todo, que éste no era sino un aspecto del cuadro: existe también un Ser verdadero, una Realidad estable y permanente que puede ser conocida y que es, de hecho, el objeto supremo del conocimiento. Por otro lado, Platón no cayó en la posición de Parménides, quien, al identificar el universo con el Uno estático, se vio forzado a negar todo cambio y todo devenir. Para Platón, el Uno es trascendente, de tal modo que no se niega el devenir, sino que se le admite del todo en el mundo «creado». Además, la realidad misma no carece de inteligencia, de alma y de vida, de suerte que se da en ella un movimiento espiritual. Añádase que hasta el trascendente Uno existe no sin lo múltiple, así como los objetos de este mundo no están faltos del todo de unidad, pues participan en las Formas o las imitan y, con ello, comparten en cierto grado el orden. Las cosas de este mundo no son plenamente reales, pero tampoco son puro no-ser: tienen participación en el ser, aunque el verdadero Ser no es material. La mente y su efecto, el orden, están

presentes en el mundo: la Mente o Razón invade, por así decirlo, este mundo y no es un mero *deus ex machina* como el *Nous* de Anaxágoras.

Mas si Platón representa un progreso con respecto a los presocráticos, representa igualmente un progreso con respecto a los sofistas y al mismo Sócrates. En cuanto a los sofistas, los supera Platón porque, aun admitiendo la relatividad de la αῦσθησις, se niega, como Sócrates antes que él, a aceptar la relatividad de la ciencia y de los valores morales. Con respecto a Sócrates, supone Platón un avance por haber extendido sus investigaciones más allá de la esfera de los cánones y definiciones de la ética, llevándolas a los terrenos de la lógica y de la ontología. Por lo demás, siendo así que no hay ninguna indicación segura de que Sócrates intentase sistematizar unitariamente la realidad, Platón en cambio nos pone delante una Realidad Absoluta. Con ello, mientras que Sócrates y los Sofistas representan una reacción contra los sistemas cosmológicos precedentes y contra las especulaciones relativas al Uno y los Muchos (si bien en cierto sentido la preocupación de Sócrates por las definiciones pertenece al ámbito del problema de lo Uno y los Muchos), Platón replanteó los problemas de los cosmólogos, aunque a un nivel más elevado y sin abandonar la posición conquistada por Sócrates. Puede decirse, por consiguiente, que intentó hacer la síntesis de lo que había de válido, o de lo que tal le pareció a él, en las filosofías presocrática y socrática.

Hay que admitir, desde luego, que la teoría platónica de las Formas no es satisfactoria. Aun cuando el Uno o Bien representa de suyo el Principio último que comprende todas las demás Formas, sigue dándose el χωρισμός entre el mundo inteligible y el meramente sensible. Platón quizá pensara que había resuelto el problema del χωρισμός desde el punto de vista epistemológico mediante su doctrina de la unión de λόγος, δόξα y αῦσθησις en la aprehensión de los ῦτομα εῦδη; mas, ontológicamente hablando, la esfera del puro devenir queda inexplicada. (Es, empero, muy dudoso si los griegos lograron «explicarla» alguna vez.) Así, no parece que Platón aclarase satisfactoriamente el significado de la μέθεξις y de la μίμησις. En el *Timeo*[435] dice de modo explícito que la Forma no entra nunca «en ninguna otra cosa de las del mundo», afirmación que prueba claramente que Platón *no* consideraba la Forma o Idea como constitutivo intrínseco de los objetos físicos. Por eso, a la vista de las afirmaciones del propio Platón, de nada sirve suprimir la diferencia entre él y Aristóteles. Bien pudiera ser que Platón vislumbrase importantes verdades a las que Aristóteles no acertó a hacer justicia, pero, ciertamente no vio de la misma manera que el Estagirita lo universal. En consecuencia, no se ha de creer que la «participación» significase para Platón que hay en los «eventos» un «ingrediente» de los objetos eternales. Los «eventos» u objetos físicos no son, pues, para Platón, sino imitaciones o reflejos de las Ideas, y es inevitable concluir que el mundo sensible existe «junto al» mundo inteligible, como sombra e imagen huidiza de éste. El

idealismo platónico es una filosofía grande y sublime, que contiene muchas verdades (pues el mundo meramente sensible no es en verdad ni el único mundo ni el más noble y «real»); pero, como Platón no pretende que el mundo sensible sea mera ilusión y no-ser, su filosofía entraña inevitablemente un χωρισμός y es inútil tratar de ignorarlo. Después de todo, Platón no es el único gran filósofo cuyo sistema tropiece con dificultades en lo tocante al singular, a lo individual, y el decir que Aristóteles tuvo razón al denunciar el χωρισμός de la filosofía platónica no es lo mismo que decir que la opinión de Aristóteles sobre el universal, tomada por separado, responda a todas las dificultades. Lo más probable es que estos dos grandes pensadores pusieran de relieve (y quizá con exageración) diferentes aspectos de la realidad que necesitaban ser conciliados en una síntesis más completa.

Pero, sean cuales fueren las conclusiones a que Platón llegara y los errores o imperfecciones que pueda haber en su teoría de las Ideas, no debemos olvidar nunca que lo que él quiso fue establecer la fijeza de la verdad. Mantuvo firmemente que podemos aprehender y que aprehendemos de hecho con el pensamiento las esencias, y que estas esencias no son creaciones puramente subjetivas de la mente humana (cual si, por ejemplo, el ideal de la justicia fuese mera creación del hombre y de carácter relativo): no las creamos nosotros las esencias, sino que las descubrimos. Juzgamos las cosas según unos modelos, ya morales ya estéticos, o según unos tipos genéricos y específicos: todo juicio implica necesariamente tales modelos, y si el juicio científico es objetivo, entonces estos modelos han de tener una referencia objetiva; pero no se las encuentra, no se les puede encontrar en el mundo sensible como tal: por consiguiente, han de trascender el fluyente mundo de lo particular sensible. Platón no planteó, de hecho, el «problema crítico», aunque creía sin duda alguna que la experiencia es inexplicable si no se afirma la existencia objetiva de los prototipos. No debe atribuirse a Platón la posición de un neokantiano, pues aun en el supuesto (que no admitimos) de que la verdad de fondo de las doctrinas de la preexistencia y la reminiscencia sea el kantiano *a priori*, no es evidente que Platón mismo se sirviera de estos «mitos» para expresar de un modo figurado la doctrina de un *a priori* puramente subjetivo. Al contrario, todo contribuye a hacer pensar que Platón creyó en la referencia verdaderamente objetiva de los conceptos. La realidad puede ser conocida, y la realidad es racional; lo que no puede conocerse no es racional, y lo que no es enteramente real no es enteramente racional: esto lo sostuvo Platón hasta el fin, y creyó que para explicar coherentemente nuestra experiencia (en sentido amplio) no había otro camino que el de su teoría. Si no fue «kantiano», tampoco fue, por otra parte, mero cuentista o mitólogo: fue un *filósofo* y su teoría de las Formas la propuso como una teoría filosófica y racional (como una «hipótesis» filosófica para explicar la experiencia), no a modo de ensayo de mitología o de folklore popular, ni como mera expresión del deseo de un mundo mejor que el

nuestro.

Es, por tanto, grave error el de convertir a Platón en un poeta, como si fuese un simple «escapista» que quisiera crear un mundo supracorpóreo, un mundo ideal, donde poder aislarse de las condiciones de la experiencia diaria. Si Platón hubiese dicho con Mallarmé: «La chair est triste, hélas! et j’ai lu tous les livres —Fuir! là-bas fuir!…»[436], habría sido porque creía en la *realidad* de un mundo suprasensible e inteligible, que al filósofo le es dado *descubrir*, pero no crear. Platón no pretendió transmutar la «realidad» en ensueño, creándose su propio mundo poético, sino que trató de remontarse por encima de este mundo inferior al mundo superior de las Ideas arquetípicas. Estaba profundamente convencido de la realidad subsistente de estas Ideas. Cuando Mallarmé dice: «Je dis: une fleur! et hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l’absente de tous bouquets», está pensando en la creación de la flor ideal, no en el descubrimiento de la Flor-Arquetipo en el sentido platónico. Así como, en una sinfonía, los instrumentos pueden transformar un paisaje en música, así el poeta transforma las flores concretas de la experiencia en idea, en la música de un ideal soñado. Por lo demás, en la práctica, la eliminación que Mallarmé lleva a cabo de las circunstancias particulares responde principalmente a su intención de ampliar el campo de las asociaciones, evocadoras y alusivas, propio de la idea o de la imagen. (Por eso, su poesía era tan personal y resulta tan difícil entenderla.) En cambio, todo esto es siempre ajeno a Platón, quien, tuviera los dones poéticos que tuviese, fue más que nada filósofo y no poeta.

Tampoco nos asiste ningún derecho a considerar que los fines de Platón fuesen transformar la realidad como lo hace Rainer Maria Rilke. Quizá sea cierta la afirmación de que todos nos construimos un mundo y lo revestimos, por decirlo así, desde nuestra intimidad: la luz del sol al reflejarse sobre un muro puede significar para nosotros más de lo que «en sí misma» significa (o sea, más que en términos de átomos, electrones y ondas luminosas), debido a nuestras impresiones subjetivas y a las alusiones, asociaciones, acentuaciones y sordinas que nosotros aportamos; pero el esfuerzo de Platón no se orientaba a enriquecer, embellecer y transmutar este mundo por medio de evocaciones subjetivas, sino a ir más allá del mundo sensible hasta el mundo del pensamiento, hasta la Realidad Trascendente. Desde luego que nos es posible discutir, si así lo queremos, los orígenes psicológicos del pensamiento de Platón (psicológicamente, acaso fuese un «escapista»); mas, si lo hacemos así, hemos de recordar al mismo tiempo que ello no equivale a interpretar lo que Platón quiso decir. Sean cuales fueren los motivos «subconscientes» que haya podido o no tener, lo cierto es que trató de llevar a cabo una investigación seria, filosófica y científica.

Nietzsche acusaba a Platón de ser un enemigo de este mundo, de construir un mundo trascendente por aversión a las realidades cuotidianas, de establecer un

contraste entre un «allá» y el «aquí» por su desagrado del mundo de la experiencia y de la vida humana, y por prejuicios e intereses morales. Que a Platón le influyeran las decepciones que tuvo en la vida real, por ejemplo, el ver la conducta política del Estado ateniense, o su desengaño en Sicilia, es probablemente verdad; pero él no fue un enemigo declarado de este mundo, sino que, por el contrario, deseaba formar auténticos hombres de Estado, que prosiguieran, por así decirlo, la obra del Demiurgo introduciendo el orden en el desorden. Sólo fue enemigo de la vida y de este mundo en la medida en que ambos son desordenados y fragmentarios y están en desarmonía con lo que él pensaba eran las realidades y las normas estables de valor supereminente y de significación universal, o en cuanto que no reflejan estas realidades y normas. El problema no consiste precisamente en saber qué influencias contribuyeron a la formación de la metafísica platónica, como causas, condiciones u ocasiones, sino más bien en responder a la pregunta: «¿Demostró o no Platón su tesis?» —y esta cuestión no le interesa a un hombre como Nietzsche—. Pero nosotros no podemos permitirnos el rechazar *a priori* la concepción de que lo que en el mundo hay de orden y de inteligencia tiene un fundamento objetivo en una realidad invisible y trascendente, y yo creo que Platón con su metafísica no sólo alcanzó en proporción considerable la verdad, sino que anduvo también un buen trecho del camino hacia la demostración de que su metafísica *era* la verdad. Todo aquél que ha de hablar no puede por menos de emitir juicios de valor, juicios que presuponen normas y modelos objetivos, valores que pueden aprehenderse con diferentes grados de discernimiento y que no «se actualizan» por sí mismos, sino que dependen en esto de la voluntad humana, la cual coopera con Dios para la realización del valor y del ideal en la vida del hombre. Nosotros no tenemos, claro está, ninguna intuición directa del Absoluto por lo que concierne al conocimiento natural (y, en la medida en que la teoría platónica implica tal intuición, es inadmisible, mientras que, en la medida en que identifica el verdadero conocimiento con la aprehensión directa del Absoluto, acaso lleve, sin querer, al escepticismo), pero, por medio de la reflexión racional, podemos alcanzar ciertamente el conocimiento de los valores, fines e ideales objetivos (y fundados de veras trascendentalmente), y éste es, en resumidas cuentas, el punto capital de la teoría de Platón.

Capítulo XXI
La psicología de Platón

1. En nada fue Platón víctima de la basta psicología de las anteriores escuelas cosmológicas, en la que el alma era reducida al aire, al fuego o a los átomos: no fue ni materialista ni epifenomenista, sino espiritualista sin compromisos. El alma es distinguida por él netamente del cuerpo; es la posesión más valiosa del hombre, y la principal ocupación de éste debe consistir en procurar que su alma tienda hacia la Verdad. Así, al final del *Fedro*, Sócrates pronuncia esta plegaria: «¡Oh Pan querido y demás dioses que estáis presentes en estos lugares! Otorgadme la belleza en lo más íntimo de mí, y que mis dependencias exteriores se armonicen con las interiores. Que llegue yo a considerar al sabio como al único rico, y que mi fortuna en oro sea tal que sólo el temperado pueda llevarla y conducirla.»[437] La realidad del alma y su preeminencia sobre el cuerpo hallan vigorosa expresión en el dualismo psicológico de Platón, que corresponde a su dualismo metafísico. En las *Leyes*[438] define Platón el alma como un «principio automotor» (τῦν δυναμένην αύτῦν κινεῦν κίνησιν) o como la «fuente del movimiento». Así pues, el alma tiene primacía sobre el cuerpo en el sentido de que es superior al cuerpo (ya que éste es movido sin ser él la fuente del movimiento), y debe gobernarlo. En el *Timeo* dice Platón que «la única cosa existente que posee la inteligencia propiamente dicha es el alma, y es una cosa invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles»[439], y en el *Fedón* demuestra que el alma no puede ser un simple epifenómeno del cuerpo. Simias sugiere que el alma es tan sólo la armonía del cuerpo y que muere cuando perece el cuerpo, cuya armonía es ella; pero Sócrates hace ver que el alma es capaz de regir el cuerpo y sus deseos, y que resulta absurdo suponer que una simple armonía pueda regir aquello de lo cual es armonía[440]. Además, si el alma fuese simple armonía del cuerpo, seguiríase que un alma podría ser más alma que otra (puesto que la armonía es susceptible de aumento o disminución), pero ésta es una suposición absurda.

Con todo, aunque Platón afirma una distinción esencial entre el alma y el cuerpo, no niega la influencia que sobre el alma puede ser ejercida por el cuerpo o a través de éste. En la *República* incluye entre los elementos de la educación verdadera la formación física, y rechaza ciertos tipos de música por su pernicioso influjo sobre el alma. En el *Timeo* admite también que una mala formación física y los hábitos corporales viciosos pueden ejercer pésima influencia y llevar al alma hasta un estado de irremediable esclavitud[441], y en las *Leyes* recalca la influencia de los factores hereditarios[442]. En efecto, la constitución defectuosa, heredada de los padres, y el mal ambiente son las causas de la mayor parte de las enfermedades del alma. «Nadie es voluntariamente malo: el malvado llega a serlo por algún hábito vicioso del cuerpo

o por una crianza estúpida, y éstos son infortunios que le sobrevienen al hombre sin que él los escoja.»[443] Por consiguiente, aunque Platón habla en ocasiones como si el alma habitara tan sólo en el cuerpo y se sirviese de sus miembros, no debemos figurarnos que niegue toda interacción del alma y el cuerpo. Puede que no haya explicado tal interacción, pero el hacerlo es, en todo caso, una tarea dificilísima. La interacción del alma y el cuerpo es un hecho evidente y ha de aceptarse: porque no se la pueda explicar completamente, nada se gana con negarla o con reducir el alma a lo corpóreo, para desembarazarse de la necesidad de esa explicación; ni tampoco se gana nada con declarar que no puede darse ninguna.

2. En la *República* nos encontramos con la doctrina de la naturaleza tripartita del alma[444], doctrina que se ha dicho que Platón tomó de los pitagóricos.[445] Esta doctrina vuelve a aparecer en el *Timeo*, de suerte que apenas cabe ninguna razón para suponer que Platón la abandonase nunca.[446] El alma consta de tres «partes»: la «parte» racional (τῦ λογιστικόν), la «parte» irascible o vehemente (τῦ θυμοειδές) y la «parte» apetitiva o concupiscente (τῦ ὕπιθυμετικόν). El vocablo «parte» lo usamos aquí justificadamente, pues Platón mismo emplea el término μέρος; pero lo ponemos entre comillas para indicar que se trata de un término metafórico y que no se debe interpretar en el sentido de que el alma tenga partes materiales y extensas. El término μέρος aparece en el libro IV de la *República* (444 b 3) y con anterioridad empleó Platón el término μέρος, lo cual demuestra que consideraba las tres «partes» como formas, funciones o principios de la acción, y no como partes en el sentido material.

Tò λογιστικόν es lo que distingue al hombre del bruto, y es el elemento más elevado o la «formalidad» del alma, ser inmortal y emparentado con lo divino. Las otras dos «formalidades», τὸ θυμοειδές y τὸ ὕπιθυμετικόν, son perecederas. De éstas, la primera es la más noble (en el hombre, es la más afín al empuje moral), y es, o debería ser, aliada natural de la razón, aunque también los animales la tienen. Tò ἑπιθυμετικόν concierne a los deseos del cuerpo, pues la parte racional del alma tiene sus propios deseos, por ejemplo, la pasión por la verdad: Eros, que es la contrapartida racional del Eros físico. En el *Timeo*[447], Platón localiza la parte racional del alma situándola en la cabeza, la parte vehemente en el pecho y la parte apetitiva debajo del diafragma. La localización de la segunda de estas partes en el corazón y en los pulmones era una antigua tradición que se remontaba hasta Homero; pero es difícil decir si Platón entendía o no estas localizaciones a la letra. Tal vez quisiese decir que estas localizaciones son los puntos de interacción entre el cuerpo y cada uno de los principios del alma: ¿no puso Descartes el punto de interacción en la glándula pineal (y bien que creía en la espiritualidad del alma)? Pero no es muy creíble que Platón elaborase nunca de un modo sistemático su psicología, según se verá por las consideraciones siguientes.

Declaró Platón que el alma es inmortal, y el *Timeo* enseña ciertamente que sólo la

parte racional del alma goza de este privilegio.[448] Mas si las otras partes del alma son mortales y perecederas, entonces tienen que ser separables de la parte racional, y esto de algún modo misterioso, o tienen que formar otra alma o varias almas diferentes. La notoria insistencia respecto a la simplicidad del alma en el *Fedón* puede referirse a la parte racional; pero en los mitos (por ejemplo, en los de la *República* y del *Fedro*) se admite implícitamente que el alma sobrevive en su totalidad o, al menos, que conserva la memoria en su estado de separación del cuerpo. No es que quiera yo sugerir que todo cuanto contienen los mitos haya de tomarse a la letra, sino que sólo pretendo subrayar que su evidente suposición de que el alma conserva tras la muerte la memoria y es afectada por su vida anterior en el cuerpo, para bien o para mal, implica la posibilidad de que el alma sobreviva toda ella y retenga, por lo menos, la remota potencialidad de ejercitar las funciones impulsivas y apetitivas, aun cuando de hecho no las pueda ejercer en el estado de separación del cuerpo. Claro que ésta no es más que una de las interpretaciones posibles, y, a la vista de las afirmaciones explícitas del propio Platón y de su posición dualista general, parece probable que, para él, únicamente sobreviviese τῦ λογιστικόν, y que las demás partes del alma perecerían por entero. Si la concepción de los tres elementos del alma como tres μέρη es incompatible con la concepción de los tres εῢδη, tenemos aquí simplemente una prueba de que Platón nunca elaboró del todo su psicología ni ensambló acabadamente el conjunto de las afirmaciones que hizo en este campo.

3. ¿Por qué afirmaba Platón que el alma es de naturaleza tripartita? Principalmente por la evidencia de los conflictos que ocurren en el interior del alma. En el *Fedro* aparece la celebérrima comparación del elemento racional con una auriga y de las otras dos partes con un tiro de dos corceles.[449] Uno de los corceles es de buen natural (el elemento vehemente, que es el aliado de la razón y «ama el honor con temperancia y modestia»); el otro caballo es malo (es el elemento apetitivo, «amigo de contrariar e insolentarse»), y, mientras que el buen caballo es guiado fácilmente porque acata las órdenes del cochero, el caballo malo es indócil y tiende a obedecer las voces de la pasión sensual, por lo que hay que refrenarle y castigarle con el látigo. Así, pues, Platón toma por *punto de partida* el hecho empírico de que con frecuencia rivalizan dentro del hombre distintos móviles de la acción; pero nuestro filósofo nunca examina en realidad cómo puede conciliarse este hecho con la unidad de la conciencia, y es significativo lo que dice de que «explicar cuál sea la idea del alma requeriría prolongado trabajo y hasta casi divino», mientras que «hablar de ella por símiles es tarea más corta y humana»[450]. Podemos concluir, por tanto, que la tendencia a considerar los tres principios de la acción como principios de una sola alma unitaria, y la tendencia a considerarlos como separables, μέρη, han quedado sin conciliar en la psicología de Platón.

El principal interés de Platón es, desde luego, el interés ético, que consiste en

insistir en que el elemento racional tiene derecho a gobernar a los otros elementos, a actuar como un auriga. En el *Timeo*, se dice que la parte racional del alma, el elemento inmortal «divino», es obra del Demiurgo, que lo crea a partir de los mismos elementos que el «Alma del mundo», mientras que las partes mortales del alma son hechas, a la vez que el cuerpo, por los dioses celestes[451]. Esto es, sin duda, una expresión mítica del hecho de que el elemento racional del alma es el superior y el que por naturaleza ha de gobernar: asístele el derecho natural a gobernar, por ser el más afín a lo divino. Tiene una afinidad connatural con el mundo invisible e inteligible, mundo que este elemento racional es capaz de contemplar, mientras que los otros elementos del alma están esencialmente ligados al cuerpo, es decir, vinculados al mundo fenoménico, y, como no tienen parte directa en la actividad racional ni en la razón, no pueden contemplar el mundo de las Formas. Esta concepción dualista reaparece en el neoplatonismo, en San Agustín, en Descartes, etc. [452] Es más, pese a la adopción de la doctrina peripatética acerca del alma por Santo Tomás de Aquino y su escuela, *la manera de hablar* propia del platonismo sigue y no puede menos de seguir siendo la manera «popular» de hablar entre los cristianos, puesto que el *hecho* que influyó en la mente de Platón, la realidad de la lucha interior del hombre, se dibuja naturalmente a grandes rasgos en las mentes de todos cuantos adoptan la ética cristiana. Conviene notar, sin embargo, que el hecho de que sintamos esta lucha *en nosotros mismos* reclama una visión del alma más unificada que la que proporciona la psicología platónica, pues, si hubiese en el hombre varias almas —la racional y la irracional— ¿cómo podríamos explicar la conciencia que tenemos del conflicto como algo que tiene lugar en nuestra intimidad, o la conciencia de la responsabilidad moral? No quiero dar yo a entender que Platón estuviese enteramente ciego en lo tocante a la verdad, sino sugerir únicamente que insistió en uno de los aspectos de la verdad de tal manera que más bien tendió a despreciar el otro aspecto, por lo que no pudo elaborar una psicología racional que fuese realmente satisfactoria.

4. Es cosa bastante clara que Platón afirmó la inmortalidad del alma. De sus afirmaciones explícitas se deduciría, al parecer, según hemos visto, que la inmortalidad le está reservada a una sola parte del alma, al elemento λογιστικόν, por más que sea posible que el alma sobreviva en su totalidad, en cuyo caso, evidentemente, el alma no podría ejercer ya, una vez separada del cuerpo, sus funciones inferiores. Sin embargo, lo cierto es que esta última tesis parece llevar a la conclusión de que el alma es peor y mas imperfecta en el estado de separación del cuerpo que cuando se halla en esta vida mortal —conclusión que Platón rechazaría ciertamente—.

El negarse por completo a aceptar los mitos platónicos tal vez concordaría, al menos hasta cierto punto, con el deseo de verse libre de toda noción de sanciones tras la muerte, como si una doctrina de recompensas y castigos fuera incompatible con la

moralidad y aun le fuese hostil. Pero ¿es justo o está de acuerdo con los principios de la crítica histórica el atribuir esta actitud a Platón? Una cosa es admitir que los detalles de los mitos no están destinados a que se les tome en serio (lo admite todo el mundo), y otra cosa totalmente distinta es decir que la concepción de una vida futura, cuyas características queden determinadas por la conducta en esta vida, sea en sí misma «mítica». No hay prueba alguna evidente de que Platón considerase los mitos en su totalidad como meras paparruchas fantásticas: si así hubiese pensado, ¿para qué los iba a haber propuesto siquiera? En mi sentir, Platón no fue de ninguna manera indiferente a la teoría de las sanciones y por eso, entre otros motivos, postuló la inmortalidad. Sobre este punto, habría estado de acuerdo con Leibniz: «A fin de satisfacer la esperanza de la raza humana, debe probarse que el Dios que todo lo gobierna es justo y sabio, y que nada dejará sin recompensa o castigo. He aquí los grandes fundamentos de la ética».[453]

¿Cómo trata Platón de demostrar la inmortalidad?

1.º) En el *Fedón*[454] arguye Sócrates que los contrarios se producen a partir de los contrarios, como «de lo más fuerte, lo más débil» o «del sueño la vigilia, y de la vigilia el sueño». Ahora bien, la vida y la muerte son contrarios, y a partir de la vida se produce la muerte. Por lo tanto, hemos de suponer que a partir de la muerte se produce la vida.

Este argumento se basa en la hipótesis, no verificada, de que se da un proceso cíclico eterno; supone también que cada contrario es producido por su contrario, como si el uno fuese la materia de la que el otro estaría hecho o se derivaría. Este argumento no es muy satisfactorio que digamos; además, nada dice de la condición del alma en su estado de separación del cuerpo, y llevaría de suyo a la doctrina de la metempsicosis. El alma, que se halla en un «período» sobre la tierra, puede no tener ningún recuerdo consciente de otro período anterior de su estancia en la tierra, con lo cual, todo lo que se, «demuestra» es que el alma sobrevive, pero no que sobreviva el individuo en cuanto individuo.

2.º) El siguiente argumento que en el *Fedón*[455] se aduce está sacado del factor *a priori* del conocimiento. Los hombres tienen un conocimiento de las normas y de los modelos absolutos, conocimiento implícito en sus comparaciones y juicios valorativos; mas estos absolutos no existen en el mundo sensible; por consiguiente, el hombre tiene que haberlos contemplado en un estado de preexistencia. Asimismo, la percepción sensible no puede darnos el conocimiento de lo universal y necesario; pero un joven, aunque no haya recibido educación matemática, puede, por un proceso de simples interrogaciones, sin enseñanza, ser inducido a «enunciar» verdades matemáticas. Siendo así que no las ha aprendido de nadie y que no puede adquirirlas a partir de las percepciones de los sentidos, es preciso admitir que las conoció en un estado de preexistencia, y que el proceso del «aprender» es sólo un proceso de

reminiscencia (cf. *Menón*, 84 y sig.).

De hecho, el procedimiento interrogatorio empleado por Sócrates en el *Menón* es, en realidad, una manera de enseñar, y, desde luego, presupone tácitamente cierta dosis de conocimientos matemáticos. Sin embargo, aun en la hipótesis de que no se pudiese dar razón de la ciencia matemática por la «abstracción» y de que hubiésemos de basarla en unos principios apriorísticos, no tendríamos todavía necesidad de postular la preexistencia. Ni admitiendo que las matemáticas pudiesen, al menos en teoría, ser elaboradas completamente *a priori* por el joven esclavo de Menón, habríamos de admitir necesariamente la preexistencia: queda siempre la alternativa de la orientación kantiana[456].

Simias hace notar[457] que este argumento sólo prueba que el alma existía antes de su unión con el cuerpo, pero no que el alma sobreviva después de la muerte. Sócrates responde indicando que el argumento de la reminiscencia debe entenderse en conjunción con el argumento precedente.

3.º) El tercer argumento del *Fedón* (o el segundo, si los dos anteriores se deben tomar por uno) se basa en la naturaleza simple y deiforme del alma —nosotros diríamos: en su espiritualidad—.[458] Las cosas visibles son todas compuestas y están, como tales, sujetas a la disolución y a la muerte —y el cuerpo figura entre ellas—. En cambio, el alma es capaz de contemplar las Formas invisibles a los ojos del cuerpo, inmutables e imperecederas, y, al entrar así en contacto con las Formas, el alma se muestra más semejante a ellas que no a las cosas visibles y corpóreas, que son todas mortales. Además, dado que el alma está destinada naturalmente a regir el cuerpo, parece que ha de ser más parecida a lo divino que a lo mortal. Cabe, pues, que consideremos al alma como «divina» —que no otra cosa quiere decir para los griegos inmortal e inmutable—.

(Este argumento ha venido a convertirse en el argumento que toma por base las actividades superiores del alma y la espiritualidad que implica el mismo concebir una naturaleza del alma simple y espiritual.)

4.º) Otro argumento del *Fedón* lo constituye la respuesta de Sócrates a las objeciones de Cebes. (Ya me he referido anteriormente a la refutación, por parte de Sócrates, del «epifenomenismo» que sugiere Simias.) Cebes propone la hipótesis[459] de que el gasto de energía sufrido por el alma a lo largo de sus sucesivas vidas corporales «la agotará» al fin, de suerte que «venga a perecer del todo en alguna de las muertes». Replica a esto Sócrates con otra prueba de la inmortalidad[460]: la existencia de las Formas es cosa admitida. Ahora bien, la presencia de una Forma es incompatible con la presencia de otra Forma contraria, ni tampoco una cosa que es lo que es por su participación en una de las Formas podrá compadecerse con la presencia simultánea de otra Forma contraria; por ejemplo: aunque no quepa decir que el fuego es el *calor*, sí que es *caliente*, y repugna a la vez el predicado contrario

«frío». El alma es lo que es en virtud de su participación en la Forma de la vida; por consiguiente, no admitirá la presencia de la Forma contraria: la «muerte». Así pues, cuando se aproxima la muerte, tiene el alma o que perecer o que alejarse. Hemos admitido que no perece; luego… Hablando en rigor, este «argumento» no debería llamarse argumento probatorio de que el alma es imperecedera, toda vez que se ha establecido ya su espiritualidad. Lo que ocurre es que Sócrates comprende que Cebes acepta, sí, la espiritualidad del alma, pero arguyendo aún que puede llegar a agotarse. La respuesta de Sócrates se reduce, por tanto, prácticamente, a decir que un principio espiritual no puede agotarse nunca.

5.º) En la *República*[461] asienta Sócrates el principio según el cual una cosa no puede destruirse o perecer sino por algún mal que le sea inherente. Pues bien, los males del alma son «la injusticia, la intemperancia, la cobardía y la ignorancia»; pero estos males no la destruyen, puesto que un hombre totalmente injusto puede vivir tanto tiempo o más que un hombre justo. Y si el alma no es destruida por su propia corrupción interna, no es razonable suponer que pueda ser destruida por un mal externo. (Este argumento supone evidentemente el dualismo.)

6.º) En el *Fedro*[462] se arguye que una cosa que mueve a otra y es, a su vez, movida por otra, puede dejar de vivir, lo mismo que puede dejar de ser movida. El alma, empero, es un principio automotor[463], fuente y principio de movimiento, y lo que es un principio tiene que ser increado, pues, de lo contrario, no sería un principio. Mas, si es increado, es indestructible, puesto que si el alma, el principio del movimiento, se destruyese, el universo todo y la creación «sufrirían un colapso y se detendrían».

Ahora bien, una vez admitido que el alma es el principio del movimiento, forzoso es que haya existido siempre (si el movimiento se viene dando desde el principio). Pero, evidentemente, esto contribuye muy poco a probar la inmortalidad personal porque, todo este argumento muestra que el alma individual puede ser una emanación del Alma del mundo, a la que aquélla retorna al ocurrir la muerte corporal. Sin embargo, al leer el conjunto del *Fedón* y los mitos del *Fedón*, del *Gorgias* y de la *República*, no puede evitarse la impresión de que Platón creía en la inmortalidad realmente personal. Añádase que pasajes tales como aquel en que Sócrates habla de esta vida como de una preparación para la eternidad[464], y observaciones como la que hace Sócrates en el *Gorgias*[465], de que Eurípides tal vez tenga razón al decir que esta vida en el mundo es en realidad muerte y que la muerte es la vida auténtica (observación nimbada de cierto halo órfico), apenas permiten suponer que Platón, con su doctrina de la inmortalidad, quisiese afirmar una simple persistencia del elemento λογιστικόν, sin ninguna conciencia personal o continuidad del yo. Mucho más razonable es suponer que habría estado de acuerdo con Leibniz cuando éste pregunta: «¿De qué os serviría, señor, llegar a ser rey de la China a condición de olvidar lo que

habéis sido? ¿No sería lo mismo que si Dios, al mismo tiempo que os destruyera a vos, creara un rey en China?» [466]

No es menester considerar los mitos en detalle, ya que únicamente son representaciones figuradas de la verdad que Platón quería transmitir, a saber, la de que el alma sigue existiendo tras la muerte y llevará una vida en el más allá conforme a su conducta en este mundo. Es incierto hasta qué punto pretendió Platón que se tomase en serio la doctrina de las sucesivas reencarnaciones que propone en los mitos; de todos modos, parece ser que al alma filosófica le queda la esperanza de escapar del ciclo de las reencarnaciones, así como parece también que puede haber pecadores incorregibles que son precipitados para siempre al Tártaro. Ya hemos apuntado que la manera de presentar la vida futura en los mitos se compagina difícilmente con la afirmación que Platón hace de que sólo τῦ λογιστικόν sobrevive, y en este sentido sí que estaría yo de acuerdo con Ritter cuando dice que: «No puede asegurarse con certeza que Platón estuviese convencido de la inmortalidad del alma, habida cuenta de cómo habla de ella en los mitos del *Gorgias*, del *Fedón* y de la *República*.»[467]

La doctrina psicológica de Platón no es, pues, un cuerpo sistemáticamente elaborado a base de coherentes afirmaciones «dogmáticas». Su interés era, sin duda, principalmente ético. Pero esto no equivale a decir que Platón no hiciese también muchas agudas observaciones psicológicas que se hallan diseminadas en todos sus diálogos. Pensemos, si no, en cómo ilustra en el *Teeteto* el proceso del olvido y del recuerdo, o en la distinción que entre la memoria y el recuerdo establece en el *Filebo*[468].

Capítulo XXII
La teoría moral

1. El sumo bien

La ética de Platón es eudemonista, en el sentido de que está enfocada al logro del supremo bien del hombre, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera. El bien supremo del hombre se puede decir que es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida. Cuando el alma de un hombre se halla en el estado en que debe hallarse, entonces ese hombre es feliz. Al comienzo del *Filebo*, Protarco y Sócrates adoptan, *causa argumenti*, dos posiciones extremas: aunque los dos reconocen que el bien ha de consistir en un estado del alma, Protarco se dispone a mantener que la esencia del bien es el placer, mientras que Sócrates la cifrará en la *sabiduría*. Procede Sócrates a demostrar que el placer, como tal, no puede ser el único y verdadero bien humano, puesto que una vida de puro placer (entiéndase de placer corporal), en la que no tuviesen parte alguna el espíritu, ni la memoria, ni el conocimiento, ni la opinión verdadera, «sería, no una vida humana, sino la vida de un *pulmo marinus* o la de una ostra»[469]. Ni el mismo Protarco puede concebir tal vida como deseable para un ser humano. Por otra parte, una vida «de puro espíritu», que careciese en absoluto de placeres corporales, no podría ser el único bien del hombre, aunque el entendimiento sea la parte más excelsa de la naturaleza humana y aunque la actividad intelectual (especialmente la contemplación de las Formas) sea la más alta función del hombre; pues el hombre no es puro intelecto. Por lo tanto, la vida buena para el hombre deberá ser una vida «mixta»: ni exclusivamente espiritual, ni tampoco exclusivamente de placeres sensibles. Así, pues, Platón está dispuesto a admitir los placeres que no van precedidos por el dolor, por ejemplo, los placeres intelectuales[470], pero también aquellos placeres que consisten en la satisfacción del deseo, con tal que sean inocentes y se goce de ellos con mesura. Lo mismo que la miel y el agua se han de mezclar en debida proporción para que resulte una bebida grata al paladar, de igual modo el sentimiento agradable y la actividad intelectual deben mezclarse en justa proporción para hacer buena la vida del hombre.[471]

Ante todo —dice Platón— la vida buena debe incluir los conocimientos del tipo

más verdadero: la ciencia exacta de los objetos intemporales. Pero el hombre que sólo se haya familiarizado con las curvas y las líneas exactas y perfectas de la geometría, y que ningún conocimiento tenga de las groseras aproximaciones a ellas que encontramos en la vida diaria, ni siquiera sabrá encontrarse a sí mismo. Por lo tanto, hay que admitir en la mezcla el conocimiento del segundo tipo y no sólo el del primero. Esto no perjudicará a nadie, siempre que todos reconozcan los objetos de ese conocimiento inferior como lo que son, y no tomen las burdas aproximaciones por la verdad exacta. En otros términos, no es preciso volver enteramente la espalda a esta vida mortal y al mundo material para poder vivir la vida verdaderamente buena, sino que se ha de reconocer que este mundo no es el único, ni tampoco el mejor, antes solamente una pobre copia del ideal. (La música, dice Protarco, debe admitirse, «si la vida humana ha de ser vida», a pesar de que, según Sócrates, es una cosa «llena de conjeturas y de imitación» y «falta de puridad»)[472].

Una vez echada ya así toda el «agua» en el recipiente de la mezcla, plantéase la cuestión de saber cuánta «miel» habrá que ponerle. El voto decisivo en esta cuestión del grado del placer pertenece al conocimiento. Ahora que el conocimiento, según Platón, reclamaría de suyo una afinidad con la clase de los placeres «verdaderos» y «sin mezcla»; pero, en cuanto a los demás, el conocimiento aceptará únicamente los que vayan acompañados de salud, espíritu sobrio y toda forma de bondad. Los placeres de la «locura y la maldad» son completamente inadecuados para que les quepa algún lugar en la mezcla.

El secreto de la mezcla que constituye la vida buena es, pues, la medida o proporción: donde ésta es descuidada no se da verdadera mezcla, sino embrollo, revoltijo. El bien es, por tanto, una forma de lo bello, forma que se constituye mediante medida y proporción, de modo que συμμετρία, καλόν y ὒλήθεια serán las tres notas o formas de que conste el bien. El primer puesto correspóndele a la «oportunidad», τῦ καίριον, el segundo a la proporción, belleza o plenitud (τῦ σύμμετρον καῦ καλόν καῦ τῦ τέλεον καῦ ῦκανόν), el tercero al νοῦς καῦ φρόνησις, el cuarto a las ῦπιστήμαι καῦ τέχναι καῦ δόξαι ῦρθαί, el quinto a los placeres sin mezcla de dolores (impliquen o no la sensación presente), y el sexto a la satisfacción moderada del apetito, naturalmente cuando no entrañe peligro alguno. Tal es, por ende, el verdadero bien del hombre, tal su vida buena, la εῦδαιμονία; y el motivo que impulsa a procurarla es Eros, el deseo o la aspiración de alcanzar el bien o la felicidad.

El *summum bonum* del hombre, la felicidad, incluye, por supuesto, el conocimiento de Dios —esto es evidente si las Formas son las Ideas de Dios—; y aunque se tome el *Timeo* a la letra y se suponga, por lo mismo, que Dios está separado de las Formas y que las contempla, la propia contemplación de las Formas, contemplación que es un elemento integrante de su felicidad, le haría al hombre

semejante a Dios. Aparte que ningún hombre podría ser feliz sin reconocer la operación divina en el mundo. Por lo tanto, Platón puede decir que la felicidad divina es el modelo de la felicidad humana[473]. Ahora bien, la felicidad debe alcanzarse mediante la práctica de la virtud, que equivale a hacerse tan semejante a Dios como al hombre le sea posible. Debemos llegar a ser «tan parecidos a Dios como podamos, y esto es también hacemos justos con ayuda de la sabiduría»[474]. «Los dioses velan con cuidado por aquel cuyo deseo es hacerse justo y semejante a Dios, en la medida en que el hombre pueda conseguir la semejanza divina mediante la práctica de la virtud.»[475] En las *Leyes* declara Platón que «Dios es la medida de todas las cosas en un sentido mucho más alto que en el que ninguno de los hombres pueda, según se dice, esperarse que lo sea alguna vez». Con esto responde a Protágoras.) «Y quien desee ser grato a Dios ha de parecérsele tanto como sea posible y hacerse tal como Él…» A continuación, sigue diciendo que el ofrecer sacrificios a los dioses y elevarles súplicas es «la más noble y la mejor de todas las cosas, y también la más conducente al logro de una vida feliz»; pero indica que los sacrificios de los malvados y de los impíos no son aceptos a los dioses[476]. El culto religioso y la virtud pertenecen, pues, a la felicidad, de tal suerte que, aunque la prosecución de la virtud y la práctica de una vida virtuosa son los medios de lograr la dicha, no se ha de pensar que la virtud misma sea exterior a la felicidad, sino que es parte integrante de ella. El bien del hombre es, ante todo, una condición del alma, y sólo el hombre verdaderamente virtuoso es verdaderamente bueno y verdaderamente feliz.

2. La virtud.

1. En general, puede decirse que Platón aceptó la identificación socrática de la virtud con el conocimiento. En el *Protágoras*[477] muestra Sócrates, refutando al sofista, que es absurdo decir que la justicia pueda ser impía o la piedad injusta: las distintas virtudes no pueden ser enteramente dispares entre sí. Más aún, el hombre intemperante es aquel que persigue lo que en realidad es nocivo para el hombre, mientras que el temperado se propone lograr lo que es verdaderamente bueno y beneficioso; y como el tratar de conseguir lo verdaderamente bueno y beneficioso es de sabios, y el perseguir lo dañoso es insensatez, resulta que la templanza y la sabiduría no pueden ser del todo dispares. Tampoco puede diferir del todo de la

sabiduría el verdadero valor o el coraje; por ejemplo, el mantenerse firme en la línea de batalla, a sabiendas de los peligros a que uno se expone, no significa simple temeridad. Por tanto, tan inseparable es de la sabiduría el coraje como la templanza. Y no es que niegue Platón que hay distintas virtudes, según sus objetos o según las partes del alma cuyos hábitos sean, sino que, para él, todas esas virtudes forman una unidad, en la medida en que son expresiones del mismo conocimiento del bien y del mal. Las distintas virtudes se unifican, pues, en la de la prudencia o conocimiento de lo que es verdaderamente bueno para el hombre y de los medios de alcanzarlo. En el *Menón* se patentiza que, si la virtud es conocimiento o prudencia, es enseñable, y en la *República* se hace ver que sólo el filósofo posee el verdadero conocimiento del bien del hombre. No es el sofista, que se contenta con las nociones «populares» de la virtud, el que puede enseñarla, sino sólo quien la conoce con exactitud, o sea, el filósofo. La doctrina de que la virtud es el conocimiento viene a ser, en realidad, una expresión del hecho de que la bondad no es un término meramente relativo, sino que remite a algo absoluto e inmutable: de lo contrario, no podría ser objeto del conocimiento.

Parece que Platón se aferró a la idea de que la virtud es conocimiento y es enseñable, y también a la idea de que nadie opta por el mal a sabiendas y adrede. Cuando alguien se decide por lo que *de facto* es malo, lo escoge *sub specie boni*: él desea algo que se imagina que es bueno, aunque de hecho, sin saberlo él, sea malo. Platón reconocía ciertamente el carácter obstinado del apetito, que se empeña en llevarse todo por delante, arrastrando de tumbo en tumbo al cochero en su loca carrera por alcanzar lo que le parece ser un bien; pero si el caballo malo vence la resistencia del auriga, esto sólo puede suceder, según los principios de Platón, porque el auriga no conoce el verdadero bien o porque su conocimiento del mismo se lo oscurece pasajeramente el arrebato de la pasión. Acaso parezca que tal doctrina, heredada de Sócrates, no es compatible con la responsabilidad moral, que Platón admite sin duda; pero siempre le quedaría a Platón el recurso de responder que quien sepa qué es lo verdaderamente bueno reconocerá que su juicio estaba tan obnubilado por la pasión, al menos durante algún tiempo, que el bien aparente le parecía el bien verdadero, aunque sí que será responsable de haber permitido a la pasión cegarle tanto el juicio. Y si se objetara que alguien puede escoger deliberadamente el mal por el mal mismo, Platón sólo podría responder que esto equivaldría a que ese hombre dijese: «Mal, sé tú mi bien». Si alguien elige lo que en realidad es malo o nocivo, sabiendo a fin de cuentas que lo es, esto no puede deberse sino a que, a pesar de su conocimiento de que es malo, fija su atención en algún aspecto del objeto que le parece bueno. Será, por cierto, responsable tal vez de fijar en esto su atención, pero, si escoge, únicamente puede hacerlo *sub specie boni*. Cabe que un hombre sepa de sobra que dar muerte a su enemigo le será, en definitiva, perjudicial a sí mismo, y

que, sin embargo, prefiera así y todo matarle, porque pone la atención en lo que cree ser el bien inmediato: satisfacer su venganza o lograr un beneficio mediante la desaparición de su enemigo. (Es oportuno advertir aquí que a los griegos les faltó una noción precisa del *Bien* y de lo *Justo* y de sus relaciones recíprocas: el asesino puede saber muy bien que el crimen es injusto, pero escoge el cometerlo, como si fuese, *en algunos aspectos*, un *bien*. El asesino sabedor de que el crimen es injusto podía saber igualmente, nótese esto, que «injusto» y «malo o nocivo a fin de cuentas» son cosas inseparables, pero tal conocimiento no descartaría el que se atribuyese al acto algún aspecto de «bondad» (es decir, de utilidad o desiderabilidad). Cuando nosotros calificamos algo de «malo» queremos decir con frecuencia que es «injusto», pero cuando Platón decía que nadie escoge voluntariamente hacer lo que sabe que es malo, no quería decir que nadie escoge hacer lo que sabe que es injusto, sino que nadie hará deliberadamente lo que sepa que en todos los aspectos le ha de perjudicar.)

En la *República*[478] considera Platón cuatro virtudes principales o cardinales: la sabiduría (Σοφία), el coraje o la fortaleza de ánimo (ὖνδρεία), la templanza (Σωφροσύνη) y la justicia (Δικαιοσύνη). La sabiduría es la virtud de la parte racional del alma; el coraje, la de la parte irascible o vehemente; y la templanza consiste en la unión de las partes vehemente y apetitiva bajo el gobierno de la razón. La justicia es una virtud general, que consiste en que cada parte del alma cumpla su propia tarea con la debida armonía.

2. En el *Gorgias* arguye Platón contra la identificación del bien con el placer y del mal con el dolor, y contra la moral del «Superhombre» propuesta por Calicles. Contra Polo, Sócrates ha tratado de hacer ver que cometer una injusticia, por ejemplo, comportarse tiránicamente, es peor que padecer la injusticia, puesto que al cometer la injusticia empeora el alma, y éste es el mal más grave que puede padecer un hombre. Además, el cometer injusticia impunemente es la peor de todas las cosas, pues no hace sino confirmar al alma en el mal, mientras que el castigo puede reformarla. Calicles interrumpe la discusión para protestar, de que Sócrates apele «a las nociones populares y vulgares de la justicia, que no son naturales, sino sólo convencionales»[479]: hacer el mal quizá sea vergonzoso desde el punto de vista de los convencionalismos sociales, pero esto no pasa de ser una moral gregaria. Los débiles, que son la mayoría, se juntan para restringir a «la especie más fuerte de hombres», y proclaman como *justas* las acciones que son más convenientes para ellos, miembros del rebaño, y como *injustas* las acciones que a ellos les perjudican[480]. En cambio, la Naturaleza muestra, así entre los hombres como entre los animales, que «la justicia consiste en que los superiores gobiernen a los inferiores y posean más que ellos»[481].

Sócrates agradece a Calicles la franqueza con que ha expuesto su opinión de que el poder es la esencia del derecho, pero objeta que, si la mayoría de los débiles rige de

hecho tiránicamente a los «fuertes», entonces los débiles son en realidad los más fuertes, y así, según los propios principios de Calicles, obran justicia al imponerse. Y no se vea en esto un simple juego de palabras, porque si Calicles persiste en sostener su repudio de la moral convencional, debe mostrar ahora cómo el fuerte, el individualista brutal y sin escrúpulos, es cualitativamente «mejor» que el hombre gregario y, por eso, tiene derecho a gobernar. Calicles trata de demostrarlo manteniendo que su individualista es más sabio «que toda la ralea de los esclavos y de los inclasificables», y que debe, por ende, gobernar a los inferiores a él y tener más posesiones que ellos. Irritado por la observación de Sócrates de que, en tal caso, el médico debería comer y beber más que nadie y el zapatero tendría que usar unos zapatos mayores que los de cualquier otro, Calicles afirma que lo que él quiere decir es que los que son sabios y animosos en la administración del Estado deben regirlo, y que la justicia consiste en que esos tales posean más bienes que sus súbditos. Picado por la pregunta de Sócrates acerca de si el gobernante deberá gobernarse también a sí mismo, Calicles declara rotundamente que el hombre fuerte puede satisfacer sus deseos y pasiones según le venga en gana. Esto es brindarle una oportunidad a Sócrates, quien compara al hombre ideal de Calicles con un tonel que se va por una hendidura: siempre está llenándose de placer, pero nunca tiene bastante: su vida es vida de buitre marino, no de hombre. Calicles está dispuesto a admitir que el glotón que continuamente satisface su voracidad es feliz, pero se resiste a justificar la vida del libertino, y, al final, se ve forzado a admitir diferencias *cualitativas* entre los placeres. Esto lleva a la conclusión de que el placer está subordinado al bien, y de que, por lo tanto, la razón debe ser juez de los placeres y no admitirlos más que en la medida en que sean convenientes para la salud, la armonía y el orden del alma y del cuerpo. Así, el hombre verdaderamente bueno y feliz es, no el intemperante, sino el temperado. El intemperante se daña a sí mismo; y Sócrates completa su demostración con el «mito» de la imposibilidad de librarse del juicio después de la muerte[482].

3. Platón rechaza expresamente la máxima según la cual se ha de ser bueno para con los amigos y malo para con los enemigos. Hacer el mal nunca puede ser bueno. En el libro I de la *República*, Polemarco propone la teoría de que «es justo hacer el bien a nuestro amigo si es hombre bueno, y dañar a nuestro enemigo si es mal hombre»[483]. Sócrates (entendiendo por «dañar» el hacer un mal real y no simplemente el castigar —que esto lo juzgaba un remedio—) objeta que dañar es hacer peor, y, respecto a la excelencia humana, esto quiere decir menos justo, de suerte que, según Polemarco, sería propio del hombre justo el hacer peor al hombre injusto. Pero, evidentemente, tal obra es más propia del injusto que del justo.

Capítulo XXIII
El estado

La teoría política de Platón se desarrolla en íntima conexión con su ética. La vida griega era esencialmente una vida comunal, vivida en el seno de la Ciudad-Estado e inconcebible aparte de la Ciudad, hasta tal punto que a ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal manteniéndose ajeno por completo al Estado, puesto que sólo en la Sociedad y gracias a ella es posible que el hombre viva como es debido, y la Sociedad significaba para el griego la Ciudad-Estado. El análisis racional de este hecho de la experiencia da por resultado la doctrina de que la Sociedad organizada es una institución «natural», de que el hombre es un animal social por naturaleza, doctrina común a Platón y Aristóteles; la teoría de que la Sociedad sea un mal necesario y coartador del libre desarrollo y auge de la vida humana sería enteramente extraña al griego auténtico. (Claro que no hay que incurrir en el absurdo de representar a la conciencia griega como análoga al instinto de la colmena o del hormiguero, pues el individualismo prevalecía en Grecia por doquier, manifestándose tanto en las guerras de exterminio de unas ciudades-estado contra otras como en las facciones que dividían intestinamente a cada ciudad, por ejemplo con ocasión de las tentativas de algún individuo para establecerse como tirano; mas este individualismo no era una rebelión contra la Sociedad como tal, sino que presuponía la existencia de la misma y la aceptaba como un hecho.) Por consiguiente, para un filósofo como Platón, interesado en todo lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdaderamente buena para el hombre, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y la función del Estado. Si todos los ciudadanos fuesen hombres moralmente malos, sería imposible asegurar la bondad del Estado; e inversamente, si el Estado fuese malo, los ciudadanos se hallarían incapaces de vivir conforme se debe.

No era Platón hombre que aceptase la idea de que hay una moral para el individuo y otra para el Estado. Éste se compone de individuos y existe para que los hombres individuales puedan llevar una vida buena; hay un código moral absoluto, que rige a todos los hombres y a todos los Estados: el oportunismo debe doblegarse ante el derecho. Platón no consideraba el Estado como una personalidad o como un organismo que pudiese o debiese desarrollarse sin restricción ninguna, sin tener que atender a la Ley Moral: el Estado no es el árbitro de lo justo y lo injusto, la fuente de su propio código moral y la justificación absoluta de sus propias acciones, sean éstas las que fueren. Tal verdad se expresa claramente en la *República*. Los interlocutores de este diálogo tratan de determinar la naturaleza de la justicia, pero al final del libro I declara Sócrates: «Yo no sé qué es la justicia.»[484] Sugiere entonces, en el libro II, [485] que, si consideran el Estado, verán los mismos caracteres «escritos con trazos

mayores y más fáciles de examinar». Propone, pues, «que indaguemos cuál sea la naturaleza de la justicia y de la injusticia tales como aparecen primero en el Estado y, en segundo lugar; en el individuo, procediendo de lo mayor a lo menor y comparándolo». Esto implica, obviamente, que los principios de la justicia son los mismos para el individuo que para el Estado. Si el individuo vive su vida como miembro del Estado, y si la justicia del uno y del otro está determinada por la justicia ideal, bien se ve que ni el individuo ni el Estado se libran del sometimiento al código eterno de la justicia.

Ahora bien, es totalmente evidente que ninguna Constitución ni gobierno alguno de los de la realidad encarnan el principio ideal de la justicia; pero lo que le interesaba a Platón no era ver lo que *son* los Estados empíricos, sino lo que el Estado debería ser, y así, en el diálogo *República* se propone descubrir el Estado Ideal, a cuyo modelo todo Estado de los de la realidad debería conformarse en la medida de lo posible. Cierto que en la obra de su vejez, las *Leyes*, hace algunas concesiones a lo realizable, pero su designio general siguió siendo el de establecer la norma o el ideal, y si los Estados empíricos no se conformasen al ideal, ¡tanto peor para ellos! Platón estaba profundamente convencido de que el dirigir el Estado es, o debería ser, una ciencia; el hombre de Estado, para serlo verdaderamente, debe saber qué es el Estado y en qué ha de consistir su vida; de lo contrario, corre el peligro de hacer naufragar al Estado y a sus conciudadanos y de revelarse no como un hombre de Estado sino como un «político» inhábil. La experiencia le había enseñado que los Estados existentes eran defectuosos, y volvió las espaldas a la vida política práctica, aunque sin perder la esperanza de sembrar las simientes del verdadero arte de gobernar en aquellos que se confiaban a su dirección. Habla Platón en la *Carta 7ª* de su triste experiencia, primero con la oligarquía del 404 y después con la democracia restaurada, y añade: «El resultado fue que yo, que al principio había estado lleno de ilusiones por la carrera política, cuando paré mientes en el torbellino de la vida pública y percibí el incesante agitarse de sus tornadizas corrientes, acabé por sentir vértigo… y comprendí, por fin, que todos los Estados que existen en la actualidad se hallan, sin excepción, mal gobernados: sus constituciones apenas tienen remedio, como no sea mediante algún plan milagroso acompañado de la buena suerte. En consecuencia, me vi forzado a decir, como alabanza a la buena filosofía, que ella sola nos pone en situación ventajosa, desde la cual podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos, y que, por lo tanto, la raza humana no se librará de males hasta que, o bien la raza de los puros y auténticos filósofos adquiera la autoridad política, o bien la clase de los que tienen el poder en las ciudades sea movida, por algún favor de la providencia, a convertirse en verdaderos filósofos.»[486]

Delinearé aquí en sus rasgos principales la teoría política de Platón, primero tal

como aparece en las *República*, y después en el *Político* y en las *Leyes*.

1. La República

1. El Estado existe para servir a las necesidades de los hombres. Los hombres no son independientes unos de otros, sino que necesitan la ayuda y la cooperación de los demás en la producción de todo lo que hace falta para la vida. De ahí que se reúnan y asocien en un mismo lugar, «y dan a esta morada común el nombre de Ciudad»[487]. El fin originario de la ciudad es, pues, un fin económico, y de él se sigue el principio de la división y especialización del trabajo. Los talentos y dotes naturales difieren con las gentes, que los tienen para servir de diversos modos a la comunidad: la obra de un hombre será superior en calidad y también en cantidad si ese hombre trabaja en una sola ocupación y ésta es la más apropiada a sus dones naturales. El labrador no se fabricará su arado ni su azada, sino que todos sus aperos los harán otros para él: quienes estén especializados en la producción de tales instrumentos. Así, la existencia del Estado, que de momento se considera desde el punto de vista económico, requerirá que haya granjeros, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, pastores, mercaderes, tenderos, obreros asalariados, etc. Pero estas gentes llevarán una vida muy ruda. Si ha de haber una ciudad «lujosa», hace falta algo más: aparecerán los músicos, los poetas, los preceptores, los enfermeros, los barberos, los cocineros, los pasteleros, etc. Y, con el aumento de la población, consecuencia del creciente lujo de la ciudad, el territorio será ya insuficiente para las necesidades de la misma y tendrán que ser anexionados algunos territorios de la ciudad vecina. De este modo, Platón halla el origen de la guerra en una causa económica. (Ni que decir tiene que las observaciones de Platón no han de entenderse como una justificación de la guerra agresiva; acerca de esto véanse los párrafos que a la guerra dedica en las *Leyes*.)

2. Mas, si la guerra ha de continuarse, entonces, según el principio de la división y especialización del trabajo, deberá haber una clase especial de guardianes del Estado, cuyo cometido sea exclusivamente dirigir la guerra. Estos guardianes tendrán que ser valerosos, dotados del elemento θυμοειδές; pero deberán ser también filósofos, en el sentido de que habrán de saber quiénes son los verdaderos enemigos del Estado. Y si el ejercicio de sus funciones de guardianes ha de basarse en el conocimiento, entonces deberán someterse a algún proceso educativo. Empezará éste

con la música e incluirá las narraciones legendarias. Pero —advierte Platón— no se permitirá sino con mucho tiento que los niños del Estado reciban en sus espíritus, precisamente a esa edad, que es la más impresionable, opiniones contrarias a las que deberán tener cuando hayan llegado a hacerse hombres[488]. Por lo tanto, las leyendas que a propósito de los dioses relatan Hesíodo y Homero, no se les enseñarán a los niños, ni serán siquiera admitidas en el Estado, puesto que pintan a los dioses como entregados a groseras inmoralidades, adoptando varias formas y disfraces, etcétera. Es asimismo intolerable y no se debe admitir la afirmación de que los dioses tenían por cosa corriente violar los juramentos y pactos. A Dios se le debe representar no como autor de todas las cosas, de las buenas y de las malas, sino sólo de las que son buenas[489].

Nótese que, aunque Sócrates comienza la discusión fijando el origen del Estado en la necesidad de satisfacer los varios deseos connaturales al hombre, y aunque afirma el origen económico del Estado, su interés pasa a centrarse en seguida sobre el problema de la educación. El Estado no existe simplemente para cubrir las necesidades económicas del hombre (pues éste no es, sin más, el *homo œcononaicus*), sino para hacerle feliz, para que el hombre pueda desenvolverse llevando una vida recta, de acuerdo con los principios de la justicia. De aquí la necesidad de la educación, puesto que los miembros del Estado son seres racionales. Mas no hay educación alguna que lo sea de veras si no es una educación para la verdad y para el bien. Quienes rigen la vida del Estado y determinan los principios de la educación y distribuyen las tareas dentro del Estado a sus diferentes miembros han de saber qué es lo realmente verdadero y bueno —en otras palabras: deben ser filósofos—. Este gran afán por la verdad es lo que le lleva a Platón a hacer la proposición —bastante curiosa para nuestra mentalidad— de que se excluya del Estado ideal a los poetas y a los dramaturgos. Y no es que Platón sea ciego respecto a las bellezas de Homero o de Sófocles; al contrario, es precisamente el uso que los poetas hacen de bellas palabras e imágenes lo que les vuelve tan peligrosos a los ojos de Platón. La belleza y los encantos de sus palabras son, por así decirlo, el azúcar que disimula el veneno que los incautos ingieren. El interés de Platón es primordialmente ético: por eso se opone a la manera como hablan los poetas acerca de los dioses y como los fingen con caracteres inmorales, etcétera. Sólo se admitirá a los poetas en el Estado ideal a condición de que propongan ejemplos de buenas costumbres morales, y, en general, la poesía épica y la dramática serán desterradas del Estado, mientras que la lírica se consentirá únicamente bajo la estricta censura de las autoridades estatales. Determinadas armonías (los modos lidio y jonio) habrán de excluirse, por afeminados y propios de francachelas y embriagueces. (Nosotros podemos pensar que Platón exageró los perniciosos resultados que se seguirían de la admisión de las grandes obras de la literatura griega, pero el principio que le animaba deben aceptarlo todos los que crean

de veras en una ley moral objetiva, aun cuando disientan quizá sobre las aplicaciones concretas de tal principio. Porque, si se admite la existencia del alma y de un código moral absoluto, las autoridades públicas tienen el deber de impedir la ruina de la moral entre los miembros del Estado, valiéndose para impedirla de unos medios que no acarreen mayores males aún. Hablar de «los derechos absolutos del arte» es, sencillamente, un contrasentido, y Platón estaba desde luego en lo cierto al no dejarse engañar por tan absurdas consideraciones.)

Junto con la música, la gimnasia tendrá también su parte en la educación de los jóvenes ciudadanos del Estado. El cuidado del cuerpo, tratándose de los que habrán de ser los custodios del Estado y los atletas de la guerra, será de carácter ascético: un «sistema sencillo y moderado», calculado no con miras a obtener pesados atletas que «se pasen la vida durmiendo y estén expuestos a las peores enfermedades en cuanto abandonen, por poco que sea, su régimen habitual», sino más bien unos «atletas aguerridos, que han de ser cual perros guardianes bien despiertos y agudísimos de vista y oído»[490]. (Con estas proposiciones, de que el Estado eduque física y mentalmente a la juventud, se anticipa Platón a lo que hoy día hemos visto realizarse en gran escala y sabemos por experiencia que puede supeditarse tanto a malos como a buenos fines. Mas éste es el sino, en definitiva, de la mayor parte de los programas prácticos en el terreno de la política, a saber, que así como se puede hacer uso de ellos para el bien del Estado, o sea, para su verdadero beneficio, así también se puede abusar de ellos, aplicándolos de un modo que en realidad únicamente perjudique al Estado. Platón lo sabía muy bien, y la selección de los dirigentes del Estado fue para él materia de gran desvelo.)

3. Tenemos, pues, hasta aquí, en el Estado dos grandes clases de ciudadanos: la inferior, de los artesanos, y la superior, de los guardianes. ¿Quiénes deberán ser los que gobiernen? Se les escogerá cuidadosamente —dice Platón— en la clase de los guardianes. No han de ser jóvenes: deben ser los hombres mejores de su clase, inteligentes y fuertes, solícitos del bien del Estado, amantes de él, y que procuren los intereses públicos como idénticos a los suyos propios —en el sentido, ya se entiende, de que persigan los verdaderos intereses del Estado, sin cuidarse de sus propias ventajas o desventajas personales—[491]. Por tanto, quienes desde la infancia se hayan distinguido en hacer siempre lo mejor para el Estado, sin haberse desviado nunca de esta línea de conducta, serán elegidos para gobernar: serán los guardianes perfectos, los únicos que, en realidad, merezcan el título de «guardianes». Los demás, que hasta aquí han sido denominados guardianes, llevarán en adelante el de «auxiliares», consistiendo su tarea en apoyar las decisiones de los gobernantes[492]. (De la educación de éstos trataré en breve.)

Por consiguiente, el Estado ideal constará de tres grandes clases de ciudadanos (con lo que se excluye a los esclavos, de los que se hablará después): en el fondo, los

artesanos; sobre éstos los «auxiliares» o clase militar; y, por cima de todos, los «guardianes» o el guardián. Empero, aunque los auxiliares ocupen una posición más honrosa que los artesanos, no deben comportarse como bestias salvajes que hagan presa en los que están por debajo de ellos, sino que, aun cuando son más fuertes que sus conciudadanos, serán también sus aliados y amigos, y así, es necesarísimo asegurarles una educación y un género de vida adecuados: tendrán un hogar común y vivirán todos juntos, como los soldados en un campamento; oro y plata ni los manejarán ni los tocarán siquiera. «Y esto será su salvación y la del Estado.»[493] Pues si empiezan alguna vez a amasar dineros, se transformarán muy pronto en tiranos.

4. Recuérdese que Platón se proponía, al comienzo del diálogo, determinar la naturaleza de la justicia, y que habiendo hallado difícil la tarea, sugirió que podría comprenderse mejor lo que es la justicia examinándola tal como existe en el Estado. Llegada la discusión a este punto, una vez se han delineado las distintas clases de ciudadanos de que el Estado consta, es ya posible considerar la justicia en el Estado. La sabiduría del Estado reside en la reducida clase de los gobernantes o guardianes; el coraje o la valentía del Estado, en los auxiliares; el temple o la templanza del Estado consiste en la conveniente subordinación de los gobernados a los gobernantes; la justicia del Estado, en que cada ciudadano se ocupe de la tarea que le corresponde, sin interferirse en la de los demás. Así como el individuo es justo cuando todos los elementos de su alma funcionan en la debida armonía y con la subordinación propia de lo inferior a lo superior, así también el Estado es justo y conforme a derecho cuando todas las clases y los individuos que las componen cumplen debidamente sus cometidos. Por otro lado, la injusticia política consiste en el espíritu de la ingerencia y la perturbación, que mueve a una clase a entrometerse en las tareas de otra.[494]

5. En el libro V de la *República* expone Platón el famoso programa de la «comunidad» de mujeres e hijos. A las hembras se las ha de educar como a los varones: en el Estado ideal no se contentarán con estarse en casa y ocuparse del niño, sino que serán instruidas en la música, la gimnasia y la disciplina militar, exactamente igual que los hombres. La razón de esto es que los hombres y las mujeres sólo se diferencian por las distintas funciones que desempeñan en punto a la propagación de la especie. Cierto que la mujer es más débil que el hombre, pero, por lo demás, en ambos sexos se encuentran análogos dones naturales, y, por lo que concierne a su naturaleza, la mujer puede ser admitida a todas las carreras que le están abiertas al hombre, inclusive a la del guerrear. Se seleccionará a las mujeres debidamente calificadas para que compartan la vida y las ocupaciones oficiales de los guardianes del Estado. Basándose en principios eugénicos, piensa Platón que las relaciones conyugales de los ciudadanos, sobre todo las de los pertenecientes a las clases más altas, deben ser controladas por el Estado. Así, las uniones entre los

guardianes o entre los auxiliares deberán estar bajo el control de los magistrados, a fin de que pueda relevarse a aquéllos eficientemente de sus obligaciones oficiales y también para obtener la mejor prole posible, prole a la que se criará en una casa de maternidad del Estado. Mas adviértase que Platón no propone en modo alguno la total comunidad de mujeres en el sentido del promiscuo «amor libre».

La clase de los artesanos conserva la propiedad privada y la familia: sólo en las dos clases superiores deben suprimirse ambas cosas, y ello por él bien del Estado. En cuanto a los matrimonios de los guardianes y de los auxiliares, han de combinarse muy estrictamente: se unirán a las mujeres que les sean prescritas por los magistrados competentes, y tendrán relaciones sexuales con ellas y engendrarán hijos en épocas determinadas de antemano, y no fuera de esos tiempos. Si tuvieren relaciones con mujeres fuera de los límites prescritos y de esas relaciones nacieran hijos, se insinúa, por lo menos, que tales criaturas habrán de ser eliminadas[495]. Los vástagos de las clases superiores que sean incapaces de llevar la vida de esas clases, pero que hayan nacido «legítimamente», serán relegados a la clase de los artesanos.

(Las propuestas de Platón en esta materia son aborrecibles para todo auténtico cristiano. Sus intenciones eran, desde luego, excelentes, ya que deseaba mejorar lo más posible la raza humana; pero sus buenos deseos le llevaron a concebir unas medidas que son forzosamente inaceptables y repugnan a cuantos se atengan a los principios cristianos en lo tocante al valor de la persona y a la santidad de la vida humana. Por lo demás, no se sigue de ningún modo que lo que dé buenos resultados al aplicarse a la recría de animales, los tenga que dar igualmente si se aplica a la raza humana, pues el hombre tiene un alma racional que no depende intrínsecamente de la materia sino que es creación directa de Dios Todopoderoso. ¿Acompaña siempre acaso un alma bella a un hermoso cuerpo o un buen carácter a un cuerpo fornido? Además, aunque tales medidas diesen resultado —y ¿qué significa aquí «dar resultado»?— tratándose de la raza humana, no por ello tendría derecho el Gobierno a aplicarlas. Quienes hoy día siguen o desearían seguir en esto los pasos de Platón, recomendando, por ejemplo, la esterilización obligatoria de los deficientes o tarados, no tienen, piénsese bien, la excusa, que Platón tenía, de vivir en una época anterior a la aparición de los principios e ideales cristianos.)

6. Respondiendo a la objeción de que ninguna ciudad puede organizarse, en la práctica, según los planes que acaba de proponer, «Sócrates» replica que no es de esperar que un ideal haya de realizarse, de hecho, a la perfección. Sin embargo, pregunta cuál es el cambio más pequeño que capacitaría a un Estado para adoptar la forma de Constitución propuesta, y menciona uno —ni pequeño ni fácil—, a saber: confiar el poder al filósofo-rey. El principio en que se basa el gobierno democrático es, según Platón, absurdo: el dirigente debe gobernar en virtud de su conocimiento, y este conocimiento debe ser el de la verdad. El hombre que posee el conocimiento de

la verdad es el filósofo genuino. Platón ilustra este punto mediante el símil del barco, con su capitán y su tripulación[496]. Se nos pide que imaginemos un barco «cuyo capitán es más alto y más fuerte que todo el resto de la tripulación, pero es también ligeramente sordo y corto de vista, y su conocimiento del arte de navegar no mucho mejor que su vista y su oído». Los tripulantes se amotinan, se apoderan del navío y «bebiendo y dándose a la juerga continúan su viaje, con el resultado que podría esperarse de ellos». ¡No tienen ni idea del arte de pilotar ni de lo que debe ser un auténtico piloto! Así, la objeción que pone Platón a las democracias del tipo de la ateniense es la de que en ellas los políticos no tienen ni idea de lo que se traen entre manos, y cuando al pueblo le viene en gana se desembaraza de los políticos que están en funciones y se comporta como si para conducir bien el navío del Estado no hiciesen falta conocimientos especiales. Esta manera insensata, ignorante y «a lo que venga» de llevar los asuntos del Estado, propone Platón que sea sustituida por el gobierno del filósofo-rey, es decir, del hombre que sepa en realidad cuál es la ruta que debe seguir el navío del Estado y pueda ayudarle a superar las tempestades y las dificultades de todo género que vaya encontrando durante el viaje. El filósofo será el fruto más exquisito de la educación dada por el Estado: a él y sólo a él compete trazar, por así decirlo, el diseño concreto del Estado ideal y dirigir su realización, porque él frecuenta el mundo de las Formas y puede tomarlas por modelo para formar el Estado real[497].

Los escogidos como candidatos o posibles gobernantes serán instruidos, no sólo en armonía musical y en gimnástica, sino también en matemáticas y en astronomía. Pero la instrucción matemática no se les dará simplemente con miras a capacitarles para hacer los cálculos que todos han de aprender a hacer, sino sobre todo con vistas a capacitarles para la aprehensión de los objetos inteligibles, o sea, no «en el espíritu propio de los mercaderes y los comerciantes, con miras a comprar y vender», ni tampoco solamente para los usos militares, sino, más que nada, a fin de que puedan remontarse «del devenir a la verdad y al ser»[498], para que puedan ser guiados hacia la verdad y adquieran el espíritu de la filosofía[499]. Mas toda esta instrucción será meramente un preludio introductorio en la dialéctica, por la cual el hombre parte al descubrimiento del Ser absoluto mediante la luz de la sola razón y sin ninguna asistencia de los sentidos, hasta que «llega al fin a contemplar el Bien absoluto en visión intelectual y alcanza allí el límite supremo del mundo inteligible»[500]. Habrá ascendido, pues, todos los escalones de la «Línea». Por lo tanto, los escogidos para dirigir el Estado, o, más bien, los seleccionados como candidatos a la posición de guardianes, aquellos que son «sanos de cuerpo y de espíritu» y dotados de valor, pasarán gradualmente por este curso educativo, y los que al llegar a la edad de treinta años hayan dado pruebas satisfactorias de sí serán destinados a recibir la instrucción especial de la dialéctica. Transcurridos cinco años de tal estudio, «se les enviará al

interior de la caverna y se les confiará algún cargo militar o de los otros que los jóvenes pueden desempeñar», con el fin de que vayan adquiriendo la necesaria experiencia de la vida y den pruebas de si, cuando les asalten diversas tentaciones, «se mantendrán firmes o flaquearán»[501]. Esta probación durará quince años, y, después de ella, los que se hayan distinguido superándola (que tendrán ya cincuenta años) habrán llegado a la época «en la que deben levantar los ojos del alma hacia la luz universal, que ilumina todas las cosas, y contemplar el Bien absoluto, porque éste es el modelo al que han de atenerse en la ordenación del Estado y de las vidas de los individuos, así como en la ordenación del resto de sus propias vidas, haciendo de la filosofía su ocupación principal; pero cuando les llega su turno manejan también la política y gobiernan para el bien público, no como si hiciesen una gran cosa, sino por necesidad; y una vez hayan educado a otros semejantes a ellos y les hayan cedido el puesto para que gobiernen el Estado, partirán hacia las Islas de los Bienaventurados y morarán allí, y la Ciudad les dedicará monumentos públicos y les rendirá honores y sacrificios, si el oráculo pitio lo consiente, como a semidioses, y, en todo caso, como a hombres divinos y benditos»[502].

7. En los libros VIII y IX de la *República* expone Platón una especie de filosofía de la historia. El Estado perfecto es el Estado aristocrático; pero, cuando las dos clases superiores se conchaban para repartirse la propiedad de los restantes ciudadanos y reducir a éstos prácticamente a la esclavitud, la aristocracia se convierte en timocracia, sistema que representa el predominio del elemento brioso o vehemente. En seguida aumenta el afán de allegar riquezas, hasta que la timocracia se transforma en oligarquía y el poder político viene a depender de la riqueza de los propietarios. Va aumentando así, y se va empobreciendo cada vez más, la clase de los ciudadanos sojuzgados por los oligarcas, hasta que, finalmente, los pobres expulsan a los ricos y establecen la democracia. Pero el desmedido amor a la libertad, que es característico de la democracia, conduce, por reacción, a la tiranía. Al principio, el cabecilla popular obtiene, con especiosos pretextos, que se le permita ir rodeado de guardaespaldas; después, dejándose ya de disimulos, da un golpe de Estado y se convierte en tirano. Lo mismo que el filósofo, en quien reina la razón, es el más feliz de los hombres, así también el Estado aristocrático es el mejor y el más feliz de los Estados; y lo mismo que el déspota tiránico, esclavo de la ambición y de las pasiones, es el peor y el más desgraciado de los hombres, así el Estado gobernado por el tirano es el peor y el más desdichado de los Estados.

2. El hombre de estado (el político)

1. Hacia el final del *Político* hace ver Platón que la ciencia de la política, la ciencia del gobernar, no puede identificarse con el arte del general ni con el del juez, pues estas artes son auxiliares, actuando el general como ministro del gobernante y dando el juez sus sentencias según las leyes establecidas por el legislador. La ciencia soberana ha de ser, por consiguiente, superior a todas esas ciencias y artes particulares, y se la puede definir como «aquella ciencia común que está por encima de todas las demás y custodia las leyes y cuanto hay en el Estado, vinculándolo todo de manera que forme en verdad un solo conjunto»[503]. Esta ciencia propia del monarca o gobernante se distingue de la tiranía en que esta última estriba únicamente en la coerción, mientras que la regla del verdadero rey y hombre de Estado es «la dirección voluntaria de los bípedos dotados de voluntad»[504].

2. «No son muchas las personas, tengan las cualidades que tuvieren, que puedan alcanzar la sabiduría política u ordenar sabiamente un Estado», sino que «el verdadero gobierno lo ha de formar o un grupo escaso o un individuo solo»[505], y el ideal sería que el gobernante o los gobernantes legislaran para cada caso concreto. Platón insiste en que las leyes deberían cambiarse o modificarse según las circunstancias lo exigieran, y que ningún supersticioso respeto a la tradición debería impedir aplicarlas razonablemente a las nuevas situaciones de los asuntos y a las necesidades actuales. Tan absurdo sería empeñarse en mantener la vigencia de unas leyes anticuadas ya para las nuevas circunstancias como el que un médico quisiera seguir obligando a su paciente a observar la misma dieta aun cuando las nuevas condiciones de su salud exigiesen otro régimen distinto. Mas como el ideal mencionado requeriría un saber y una competencia más divinos que humanos, tenemos que contentarnos con un sustitutivo, es decir, con la dictadura de la *Ley*: el gobernante administrará el Estado ateniéndose a una Ley fija. Esta Ley habrá de ser soberana absoluta, y el hombre público que la viole será condenado a muerte[506].

3. El gobierno puede estar en manos de uno, de unos cuantos o de muchos. Si hablamos de gobiernos bien ordenados, entonces el de uno solo, la monarquía, es el mejor (prescindiendo ya de su forma ideal, de aquella en la que el monarca legislase para cada caso concreto); el segundo en bondad es el gobierno de unos pocos, y el de muchos es el peor. Así pues, según Platón, la democracia es «el peor de todos los gobiernos que tienen ley, y el mejor de todos los que no la tienen», porque «el gobierno que está en manos de muchos es a todas luces débil e incapaz de hacer un gran bien o un gran mal si se le compara con los otros gobiernos, pues, en semejante Estado, las funciones se reparten entre mucha gente»[507].

4. Lo que pensaría Platón de los dictadores demagogos se deduce claramente de sus juicios contra los tiranos, así como de sus observaciones sobre los políticos faltos

de saber y a los que se debería llamar «partidarios». Éstos son «ensalzadores de los ídolos más monstruosos y ellos mismos son ídolos; y, por su grandísimo arte de imitar y embaucar como magos, son también los sofistas por excelencia»[508].

3. Las leyes

1. En la composición de las *Leyes* diríase que a Platón le influyeron sus experiencias personales. Así, afirma que tal vez se darían las mejores condiciones para establecer la Constitución ideal si el político ilustrado se encontrara con un tirano o soberano ilustrado también y benévolo, ya que entonces el déspota se hallaría en situación de poder poner en práctica las reformas que aquél le sugiriese[509]. La infortunada experiencia de Platón en Siracusa le hizo comprender quizá que, por lo menos, había más esperanza de llevar a cabo las reformas constitucionales que pedía si su implantación se intentaba en una ciudad regida por un solo hombre que en una democracia como Atenas. Además, a Platón le influyó notoriamente la historia de Atenas, con su elevación al rango de imperio comercial y marítimo y su caída por la guerra del Peloponesio. De ahí que en el libro IV de las *Leyes* estipule que la ciudad esté situada a unos ochenta estadios del mar —y aun esta distancia (unos 15 Km.) le parece poca—, o sea, que el Estado deberá ser un Estado agrícola y no comerciante, una comunidad productora y no importadora. El prejuicio griego contra el tráfico y el comercio sale a relucir en sus palabras de que «el mar es bastante grato como diaria compañía, pero tiene un no sé qué de amargo y salobre, pues llena las calles de mercaderes y tenderos, y engendra en los ánimos de los hombres hábitos de desconfianza y de mentira, haciendo que el Estado sea poco de fiar e inamistoso a la vez para sus propios ciudadanos y también para el resto de los hombres[510].

2. El Estado debe ser una auténtica «administración». La democracia, la oligarquía y la tiranía son todas indeseables, porque son Estados clasistas y sus leyes se aprueban en bien de las clases particulares respectivas y no para el provecho de la Ciudad entera. Los Estados que tales leyes tienen no son, en realidad, auténticos sistemas de sana administración, sino facciones o partidos, y su noción de la justicia carece simplemente de significado[511]. A nadie se le debe confiar el gobierno por consideraciones de alcurnia o de riqueza, sino sólo porque personalmente tenga carácter y cualidades para gobernar, y los gobernantes han de estar sometidos a la ley.

«El Estado en el que la Ley se halla por encima de los gobernantes y éstos son súbditos de ella, florece próspero y dichoso, con todas las bendiciones de los dioses.» Platón subraya aquí de nuevo lo que había dicho ya en el *Político*.

El Estado existe, por consiguiente, no para el bien de una clase determinada de hombres, sino para que todos los ciudadanos vivan conforme es debido, y en las *Leyes* reafirma Platón inequívocamente su convicción respecto a la importancia del alma y de sus tendencias: «De cuantas cosas posee el hombre, próximo a los dioses, su alma es la más divina y su más verdadero bien», y «todo el oro que hay sobre la tierra o debajo de ella no es bastante para cambiarlo por la virtud»[512].

3. No tenía Platón mucho que ver con Estados enormes, y así fija el número de los ciudadanos en 5.040, cantidad que «puede dividirse exactamente por cincuenta y nueve divisores» y «proporcionará cifras para la guerra y para la paz, y para todos los contratos y transacciones, incluidos los impuestos y los lotes»[513]. Pero, aunque Platón habla de 5.040 «ciudadanos», habla también de 5.040 casas, lo cual supondría que la ciudad constase de 5.040 familias, y no individuos. Sea como fuere, los ciudadanos poseerán casa y tierra, pues, aunque Platón mantiene expresamente que el ideal sería el comunismo, sin embargo, en las *Leyes*, legisla adaptándose más a la práctica. Al mismo tiempo, considera las eventualidades del auge de un Estado rico y comercial. Por ejemplo, los ciudadanos deberán tener una moneda que circule solamente entre ellos y no sea aceptada por el resto de la humanidad[514].

4. Platón se ocupa extensamente en el asunto de la designación y las funciones de los distintos magistrados. Me contentaré con mencionar uno o dos puntos. Por ejemplo, habrá treinta y siete guardianes de la ley (*νομοφύλακες*), que tendrán no menos de cincuenta años al ser elegidos y ocuparán sus cargos, a lo sumo, hasta los setenta. «Todos cuantos sean soldados de a pie o de a caballo, o hayan tomado parte en la guerra durante el período de su servicio militar, participarán en la elección de los magistrados.»[515] Habrá también un Consejo de 360 miembros, asimismo electos: 90 por cada clase; la votación se organizará, naturalmente, de manera que no sea probable que salgan elegidos los partidarios de las opiniones más extremadas. Habrá cierto número de ministros, tales como los que se cuiden de la música y de la gimnasia (dos ministros para cada una), uno que atienda a la educación, otro que presida los certámenes… Pero el ministro más importante será el encargado de velar por la educación, cuidándose de dirigir a los jóvenes, varones y hembras, y deberá tener, por lo menos, cincuenta años de edad y ser «padre de hijos legalmente engendrados, de ambos sexos, o siquiera de uno. El elegido y quien lo elige han de considerar que éste es el más importante de todos los cargos principales del Estado»; el legislador no debe permitir que la educación de los jóvenes pase a ser un problema secundario o accidental[516].

5. Habrá un comité de mujeres que controle a las parejas de casados durante diez

años a partir del matrimonio. Si una pareja no hubiere tenido ningún hijo durante ese tiempo, el comité gestionará el divorcio de los cónyuges. Los hombres están obligados a casarse entre los treinta y los treinta y cinco años; las doncellas entre los dieciséis y los veinte (o los dieciocho, dice después). Las violaciones de la fidelidad conyugal serán punibles. Los varones harán el servicio militar entre los veinte y los sesenta años. Ningún hombre podrá desempeñar cargos públicos antes de tener treinta años, y ninguna mujer antes de los cuarenta. Las medidas pertinentes al control de las relaciones matrimoniales por el Estado difícilmente serán aceptables para nosotros, pero Platón las consideraba, sin duda, como las consecuencias lógicas de su convicción de que «el novio y la novia deben tener en cuenta que, si se casan, es para dar al Estado los mejores y más hermosos ejemplares de hijos que les sea posible engendrar»[517].

6. En el libro VII, habló Platón de la educación y de sus métodos. Piensa hasta en los niños de pecho, que deberán ser arrullados frecuentemente, pues esto calma las emociones y produce «paz y tranquilidad en el alma»[518]. Desde los tres hasta los seis años, niños y niñas jugarán juntos en los templos, vigilados por niñeras, y a partir de los seis años se les separará y a cada sexo se le educará aparte, por más que Platón no abandona del todo su parecer de que a las chicas se les ha de dar más o menos la misma educación que a los muchachos. Se les enseñará y ejercitará en la gimnasia y en la música, pero atendiendo sobre todo a esta última disciplina; y se compondrá para ellos una antología poética estatal. Habrá que construir escuelas y se las proveerá de profesores (extranjeros) a sueldo. Los adolescentes irán cada día a esas escuelas, donde recibirán instrucción no sólo gimnástica y musical, sino también de aritmética elemental, astronomía, etcétera.

7. Legisla Platón sobre las actividades religiosas del Estado. Habrá una función religiosa cada día, para que «al menos un magistrado ofrezca diariamente sacrificio a algún dios o semidios en favor de la ciudad, de los ciudadanos y de sus bienes»[519]. Legisla también sobre la agricultura, y establece asimismo un código penal. Respecto a este último, Platón insiste en que se debe tener en cuenta el estado psíquico del reo. Su distinción entre βλαβή ῧδικία[520] es bastante equivalente a la nuestra entre la acción civil y la criminal:

8. En el libro X, expone Platón su famoso programa de castigo al ateísmo y a la herejía. Decir que el universo es producto de la agitación de elementos corpóreos carentes de inteligencia, es ateísmo. Contra tal tesis arguye Platón que no puede menos de haber una fuente del movimiento y que, a fin de cuentas, hemos de admitir un principio que se mueve por sí mismo, que es el espíritu o el alma. De aquí que el alma o el espíritu sea la fuente del movimiento cósmico. (Platón declara que tiene que haber más de un alma responsable del universo —puesto que en éste se dan el desorden y la irregularidad además del orden—, y que puede que sean más de dos

esos principios.)

Perniciosa herejía es la de decir que los dioses son indiferentes con respecto al hombre[521]. Contra esto arguye Platón:

a) A los dioses no puede faltarles el poder necesario para prestar atención a las cosas pequeñas.

b) No se concibe que Dios sea tan perezoso o esté tan hastiado, como para no ocuparse en detalles. Aun los artífices humanos se cuidan de los detalles.

c) La Providencia no implica «interferencia» con la Ley. La justicia divina se realizará, en todo caso, a lo largo de sucesivas vidas de los mortales.

Otra herejía todavía peor es la opinión de que los dioses son venales, de que por medio de ofrendas y presentes se les puede inducir a condonar la injusticia[522]. Contra esto arguye Platón que no se ha de suponer que los dioses sean como pilotos a quienes se pueda mover, dándoles vino, a que lleven el barco y a sus marineros a la ruina, ni tampoco cual aurigas a los que se pueda sobornar para que dejen ganar la carrera a otros conductores, ni como pastores que consientan que se les robe el ganado a condición de participar en el botín. Suponer cualquiera de estas cosas es hacerse culpable por blasfemia.

Indica Platón qué castigos deben imponerse a quienes sean convictos de ateísmo o de herejía. Al hereje moralmente inofensivo se le recluirá durante cinco años —por lo menos— en la casa-correccional, adonde irán a visitarle los miembros del Consejo Nocturno, que razonarán con él acerca de lo erróneo de su conducta. (Por supuesto que a los convictos de las dos herejías más graves se les condenará a un encierro más largo.) La reincidencia será castigada con la pena de muerte. En cuanto a los herejes que trafiquen además con la superstición de los otros ciudadanos para aprovecharse de ella, o que funden cultos inmorales, a ésos se les condenará a cadena perpetua y se les tendrá presos en la parte más desolada del país, y cuando mueran se arrojarán sus cuerpos sin darles sepultura, y a sus familiares se les considerará como a menores y pupilos del Estado. Para mayor seguridad, decreta Platón que no se permitan santuarios ni cultos privados[523].

Advierte también que, antes de perseguir a alguien bajo la acusación de impío, los guardianes de la Ley deberán determinar «si el delito lo cometió por convicción o sólo por pueril ligereza».

9. Entre las cuestiones legales de que se trata en los libros 11 y 12 mencionaremos por su especial interés las siguientes:

a) Ha de ser bien raro —dice Platón— que si un esclavo o un hombre libre se portan como es debido caigan en extrema pobreza «estando la ciudad tolerablemente administrada o gobernada». Se dará, por lo tanto, un decreto que prohíba la mendicidad, y los mendigos profesionales serán expulsados del país, «de suerte que nuestro país quede limpio de esta clase de bichos»[524].

b) El afán de pleitear o la práctica de entablar procesos con propósitos de lucro, tratando de convertir así al tribunal en colaborador de la injusticia, podrá ser castigado con la pena de muerte[525].

c) La apropiación fraudulenta de los fondos y pertenencias públicos será castigada con la muerte si el delincuente es un ciudadano, puesto que el hombre que, habiendo recibido del Estado el beneficio de la educación, se comporta de ese modo es incorregible. En cambio, si el delincuente es extranjero o esclavo, los tribunales decidirán qué pena imponerle, considerando que quizá se le pueda curar todavía[526].

d) Un Comité de *εὔθυνοι* [= inspectores de cuentas] tendrá a su cargo examinar la gestión de los magistrados cuando éstos cesen en sus funciones[527].

e) El Consejo Nocturno (que celebrará sus sesiones muy de madrugada, antes de que empiece el tráfago del día) estará compuesto de 10 de los νομοφύλακες, más veteranos, del ministro y los ex ministros de educación y de otros 10 ciudadanos de elección conjunta, cuya edad ande entre los treinta y los cuarenta arios. O sea, que sus miembros estarán avezados a contemplar lo Uno en lo múltiple y sabrán que la virtud es una: serán hombres versados en la dialéctica y ejercitados también en las matemáticas y en la astronomía, a fin de que puedan ser firmes sus convicciones respecto al operar de la Razón divina en el mundo. Así, este Consejo, siendo sus componentes buenos conocedores de las cosas de Dios y del modelo ideal de la Bondad, se hallará capacitado para velar por la Constitución y será «la salvaguarda de nuestro gobierno y de nuestras leyes»[528].

f) En orden a evitar confusionismos, novedades y agitaciones, a nadie se le permitirá viajar por el extranjero sin la autorización del Estado, y éste sólo se la otorgará a quienes tengan más de cuarenta años (a no ser que se trate de expediciones militares). Los que visiten otros países, cuando vuelvan deberán «asegurar a los jóvenes que las instituciones de los otros Estados son inferiores a las del propio»[529].

Con todo, el Estado mismo enviará por su parte a algunos «observadores» para que vean si en otras tierras hay algo digno de admirar y que pueda adoptarse con provecho en casa. Tales enviados no tendrán ni menos de cincuenta ni más de sesenta años de edad, y a su retorno presentarán un informe al Consejo Nocturno. No sólo las visitas de los ciudadanos a los países extranjeros estarán sometidas al control del Estado, sino que también vigilará éste las visitas de los viajeros que vengan de fuera. A quienes vengan por motivos puramente comerciales no se les dará pie ni estímulos para que se mezclen con los ciudadanos, mientras que a los que vengan para asuntos aprobados por el Estado se les tratará honrosamente como a huéspedes oficiales[530].

10. *La esclavitud*. Se ve clarísimamente al leer las *Leyes* que Platón aceptaba la institución de la esclavitud y que consideraba al esclavo como propiedad de su amo, propiedad que podía ser enajenada[531]. Más aún, siendo así que en la Atenas de su tiempo los hijos de la unión de una esclava con un hombre libre se consideraban, al

parecer, como libres, Platón decreta, en cambio, que los hijos pertenezcan siempre al dueño de la esclava que los diere a luz, tanto si los ha engendrado en ella un hombre libre como si ha sido su progenitor un liberto[532]. En algunos otros aspectos se muestra también Platón más severo que la práctica ateniense contemporánea, y no da al esclavo el trato protector que le concedían las leyes de Atenas[533]. Cierto es que se cuida de proteger al esclavo en lo tocante a su capacidad pública (por ejemplo, quienquiera mate a algún esclavo para impedir que dé informes sobre hechos delictivos recibirá el mismo castigo que si hubiese dado muerte a un ciudadano)[534], y que le permite dar testimonio en casos criminales sin que se le someta a tortura; pero nunca menciona que sea lícito perseguir públicamente al hombre culpable de ὕβρις contra su esclavo, cosa que permitía desde luego la ley ática. De la *República* parece deducirse[535] que a Platón le desagradaba la relativa facilidad de movimientos e iniciativas que se concedía a los esclavos en la democrática Atenas, pero seguramente tampoco deseaba que se los tratase con brutalidad. Así, en las Leyes, si bien declara que «a los esclavos debe castigárseles según se lo merezcan y no se les ha de amonestar como a hombres libres, pues con eso sólo se lograría envanecerles» y que «el lenguaje empleado con los siervos debe ser siempre imperioso, nunca se ha de bromear con ellos, sean hombres o mujeres»; no obstante, dice también que «hemos de atenderlos con solicitud, no sólo por ellos, sino todavía más por consideración a nosotros mismos. Y el trato justo que a los esclavos debe darse consiste en no maltratarlos y en hacerles, si cabe, hasta más justicia que a nuestros iguales, pues quien naturalmente reverencia a la justicia y odia de veras las injusticias lo demuestra en sus relaciones con esta clase de hombres para con los cuales fácilmente se puede ser injusto»[536].

Hemos de concluir, por lo tanto, que Platón aceptó simplemente la institución de la esclavitud, y que, en lo tocante al trato debido a los esclavos, ni le agradaba por una parte la laxitud ateniense, ni, por otra, veía bien tampoco la brutalidad espartana.

11. *La guerra*. En el libro I de las *Leyes*, el cretense Clinias hace notar que, a su parecer, la legislación de Creta ha sido establecida con miras a la guerra: cada ciudad está allí normalmente en estado de guerra contra todas las demás ciudades, y tal guerra «no es preciso que la proclamen heraldos, sino que es incesante»[537]. Mégilo el lacedemonio concuerda con él. En cambio, el Extranjero ateniense repara en que: a) respecto a la guerra intestina o civil, el mejor legislador tratará de evitarla en su Estado, o, si llegare a estallar, procurará reconciliar y amistar a los bandos contendientes, y b) respecto a la guerra exterior o internacional, el verdadero hombre de Estado pondrá sus miras en lo más conveniente. Ahora bien, lo mejor, lo más conveniente es asegurar la felicidad del Estado en la paz y en la buena voluntad. Por lo tanto, ningún legislador que esté en sus cabales organizará nunca la paz con miras a la guerra, sino que, más bien, si ordena la guerra será con miras a la paz[538]. Así

pues, Platón no opina, ni mucho menos, que el sistema gubernamental haya de existir para la guerra, y simpatizaría muy poco con los virulentos militaristas de los tiempos modernos. Indica que «muchas victorias han sido y serán suicidas para los vencedores, mientras que la educación nunca lo es»[539].

12. Cuando se reflexiona sobre la vida humana, sobre el bien del hombre y sobre el recto vivir, tal como Platón lo hizo, evidentemente no se pueden pasar por alto las relaciones sociales. El hombre nace dentro de una sociedad: no sólo en la de la familia, sino también en el seno de una asociación más amplia, y es en esta Sociedad donde debe vivir rectamente y alcanzar su fin. No se le ha de tratar cual si fuese una unidad aislada y viviese para sí solo. Sin embargo, aunque todo pensador que se interese por lo humano y se pregunte por el puesto y el destino del hombre tiene que construirse alguna teoría de las relaciones sociales del hombre, bien puede suceder que de sus elucubraciones al respecto no resulte ninguna teoría del Estado, a menos que le haya precedido una conciencia política un tanto desarrollada. Quien se sienta como miembro meramente pasivo de alguna gran potencia autocrática —digamos, del Imperio persa— en la que ningún papel activo se le llame a desempeñar, excepto el de contribuyente o el de soldado, apenas tendrá despierta su conciencia política: para él habrá poquísima o ninguna diferencia entre un autócrata u otro y entre uno u otro imperio, persa o babilónico. Pero el hombre que pertenece a una comunidad política en la que se siente llamado a llevar una carga de responsabilidades y tiene no sólo deberes sino también derechos e influjo personal, ése llegará a ser políticamente consciente. Al que es políticamente inconsciente, el Estado puede parecerle una cosa establecida contra él, ajena si no ya opresiva, y este tal tenderá a concebir su camino salvador como algo que consiste en su actividad individual, y acaso en la cooperación, pero dentro de otras sociedades distintas de la burocracia imperante: no sentirá inmediatamente ningún estímulo a formar una teoría del Estado. Por el contrario, al hombre políticamente consciente parécele el Estado un cuerpo en el que él tiene asignadas unas funciones algo así como una extensión de sí mismo; y, por ende, si es reflexivo y pensador, sentirá alicientes para formular una teoría del Estado.

Los griegos tenían en alto grado esta conciencia política: no concebían el recto vivir como no fuese en la πόλις. ¿Qué más natural, pues, que el que Platón, al meditar sobre la vida recta en general, es decir, sobre el vivir conveniente al hombre en cuanto hombre, reflexionara también sobre el Estado en cuanto tal, o sea, sobre la *πόλις* ideal? Él era filósofo, y lo que le interesaba no era tanto la Atenas ideal o la Esparta ideal cuanto la Ciudad ideal, la Forma arquetípica de la que todos los estados empíricos son meras aproximaciones. Sin que esto quiera decir, por supuesto, que la concepción platónica de la *πόλις* no estuviese muy influida por la realidad de las ciudades-estado griegas de su tiempo: no podía menos de ser así. Pero Platón descubrió los principios básicos de la vida política, por lo que puede decirse con

verdad que fue él quien puso los fundamentos de una teoría *filosófica* del Estado. Y digo de una teoría «filosófica» del Estado porque una teoría de reforma inmediata no es ni general ni universal, mientras que lo escrito por Platón acerca del Estado se basa en la naturaleza misma del Estado en cuanto tal, y por ello está destinado a ser universal, carácter esencial para una teoría filosófica del Estado. Muy cierto es que Platón se ocupó de reformas que él creía necesarias dada la situación de los Estados griegos de aquel entonces, y que su teoría la montó sobre el trasfondo de la πόλις griega; pero, como trató de ser universal y de atenerse a la naturaleza misma de la vida política, hemos de reconocer que estructuró una teoría filosófica del Estado.

La teoría política de Platón y Aristóteles ha sido, en efecto, el fundamento de fructíferas especulaciones subsiguientes acerca de la naturaleza y de las características del Estado. Muchos detalles de la *República* de Platón podrán ser irrealizables en la práctica, o indeseables si tuviesen realización posible; pero su pensamiento capital es la concepción del Estado como posibilitador y promotor de la vida digna del hombre, como cooperador a que éste alcance su fin temporal, su bienestar. Esta manera helénica de concebir el Estado, que es también la de Santo Tomás, es superior en sus puntos de vista a la que se conoce por el nombre de «concepción liberal del Estado», que considera a éste como una institución cuyas funciones se limitan a las de defender la propiedad privada y, en general, dar pruebas de una actitud negativa frente a sus propios miembros. Claro que, en la práctica, aun los más acérrimos partidarios de esta manera de entender el Estado han tenido que abandonar la política del completo *laissez-faire*; pero su teoría resulta estéril, vacua y negativa en comparación con la de los griegos.

No obstante, la individualidad tal vez la pusiesen poco de relieve los griegos, como hasta Hegel lo nota. («Platón en su *República* permite a los gobernantes que asignen a los individuos sus clases respectivas y sus tareas particulares. En todas estas relaciones se echa de menos el principio de la libertad subjetiva.» Y también, en Platón «no se atiende como se debe al principio de la libertad subjetiva».)[540] Esta libertad fue puesta del todo en claro gracias a los teóricos de la Edad Moderna que forjaron la teoría del contrato social. Para ellos, los hombres son, por naturaleza, átomos separados, desunidos, si no recíprocamente antagónicos, y el Estado es sólo un artificio convencional ideado para mantenerlos todo lo posible en esa condición y velar al mismo tiempo por que se mantenga la paz y se asegure la propiedad privada. Su opinión encierra, sin duda, una verdad y un valor, de suerte que el individualismo de pensadores como Locke ha de combinarse con la teoría más comunitaria del Estado sostenida por los grandes filósofos griegos. Por lo demás, el Estado que combine ambos aspectos de la vida humana deberá reconocer también la posición y los derechos de la Sociedad sobrenatural, de la Iglesia. Con todo, al insistir en los derechos de la Iglesia y en la importancia del fin sobrenatural del hombre, tenemos

que tener cuidado de no minimizar o mutilar el carácter del Estado, que es igualmente una «Sociedad perfecta», cuyo fin es el bienestar temporal del hombre.

Capítulo XXIV
La física de Platón

1. Las teorías físicas de Platón se hallan en el *Timeo*, que es su único diálogo «científico». Platón lo compuso probablemente cuando frisaba ya en los setenta años de edad, y lo concibió para que fuese la primera obra de una trilogía que estaría constituida por el *Timeo*, el *Critias* y el *Hermócrates*.[541] Relátase en el *Timeo* la formación del mundo material y el origen del hombre y de los animales; el *Critias* refiere cómo derrotó la Atenas primitiva a los invasores venidos de la mítica Atlántida, y cómo ésta fue destruida por una inundación y un terremoto; se supone que el *Hermócrates* habría expuesto el renacer de la cultura en Grecia y habría concluido con las indicaciones de Platón para una futura reforma. Así, el Estado Utópico o la *República* socrática[542] se presentaría en el *Critias* como algo que tuvo realidad en el pretérito, mientras que las reformas prácticas para el porvenir vendrían propuestas en el *Hermócrates*. El *Timeo* llegó a ser escrito del todo, el Critias quedó interrumpido y sin acabar, y el *Hermócrates* no fue ni siquiera comenzado. Se ha sugerido con visos de verosimilitud que Platón, consciente de lo provecto de su edad, abandonó la idea de dar término a tan complicada «novela» histórica e incorporó a las *Leyes* (libros III y sig.) mucho de lo que habría querido decir en el Hermócrates[543].

Por consiguiente, el *Timeo* fue escrito a guisa de prefacio a dos diálogos ético-políticos, de modo y manera que no sería muy exacto presentar a Platón como si en su vejez hubiese concebido de pronto un interés muy vivo por la ciencia natural. Es probable que le influyera, sí, el creciente interés científico que se manifestaba en la Academia, y no cabe dudar gran cosa en cuanto a que sintió la necesidad de decir algo del mundo material, a fin de explicar su relación con las Formas; pero nada permite suponer que el centro del interés del filósofo pasaran a ocuparlo las cuestiones propias de la ciencia natural, desalojando por entero a los temas éticos, políticos y metafísicos. Efectivamente, en el *Timeo* dice de manera explícita que una explicación del mundo material sólo puede ser «aproximativa», y que no se ha de esperar que llegue nunca a ser exacta, ni siquiera del todo coherente[544], términos que evidencian que a los ojos de Platón la física jamás podría ser una ciencia exacta, una ciencia en sentido verdadero.

No obstante, el peculiar carácter de la teoría platónica de las Ideas exigía alguna explicación del universo material. Mientras los pitagóricos sostenían que las cosas son números, Platón afirmaba (aferrándose a su dualismo) que las cosas participan en los números, por lo cual podía esperarse con razón que explicara de algún modo, desde el punto de vista físico, cómo se produce tal participación.

Otro motivo importante que puede que induzca a Platón a escribir el *Timeo* es el de hacer ver que el Cosmos organizado es obra de una Inteligencia y que el hombre

tiene parte en los dos mundos, inteligible y sensible. Platón está convencido de que «el espíritu lo ordena todo» y disiente por completo «cuando un individuo ingenioso (¿Demócrito?) afirma que todo es desorden»[545]: al contrario, el alma es «la más antigua y la más divina de todas las cosas» y es «el Espíritu el que ordenó el universo»[546]. Por eso, en el *Timeo*, presenta Platón un cuadro de la inteligente ordenación de todas las cosas por el Espíritu, y patentiza el origen divino del alma inmortal del hombre. (Así como el universo entero presenta un dualismo —lo inteligible y eterno por un lado y, por otro, lo sensible y fluyente—, así también el hombre, el microcosmos, consta de un dualismo: del alma eterna, que pertenece a la esfera de la Realidad, y del cuerpo, que pasa y desaparece.) Esta presentación del mundo como obra del Espíritu, que configura la materia según el modelo ideal, constituye un prefacio apropiado a la extensa exposición que proyectaba de la teoría del Estado, el cual debería formarse racionalmente y organizarse según el modelo ideal y no dejarse al albur del juego de causas irracionales y «azarosas».

2. Si Platón pensaba que sus teorías eran algo así como una «explicación verosímil (εὖ ότες λόγοι), ¿estaremos nosotros obligados por ello a considerar toda la obra como «mito»? En primer lugar, las teorías del *Timeo*, sean mito o no, deben tomarse como teorías de Platón. Estoy enteramente de acuerdo con F. M. Cornford en rechazar la opinión de A. E. Taylor según la cual el *Timeo* sería un «pastiche» ideado por Platón, un resumen del «pitagorismo del siglo V», «una tentativa deliberada de amalgamar la religión y las matemáticas de los pitagóricos con la biología de Empédocles»[547], de modo que «Platón no se consideraría responsable probablemente de los detalles de ninguna de las teorías de sus portavoces». Aparte que parece de suyo improbabilísimo que tan grande y original filósofo produjese cuando era de edad ya avanzada un «pastiche» así, ¿no nos habrían dejado ninguna indicación Aristóteles, Teofrasto y otros autores antiguos —pregunta Cornford— sobre lo artificial de la obra? Si en realidad tuviese tal carácter, no es creíble que todos ellos lo ignorasen; y ¿vamos a suponer que si hubieran tenido conocimiento de un dato tan interesante habrían guardado todos tan absoluto silencio sobre el particular? ¡Parece excesivo pedirnos que creamos que el genuino carácter del *Timeo* se le ha revelado por primera vez al mundo en el siglo 20! Platón tomó, ciertamente, cosas de otros filósofos (en especial de los pitagóricos), pero las teorías que expone Timeo son las de Platón, tanto si éste las tomó de otros como si no.

En segundo lugar, si bien las teorías puestas en boca de Timeo son las propias de Platón, constituyen, como hemos visto, una «explicación verosímil» y no hay que tomarlas cual si pretendieran ser una explicación exacta y científica —por la sencilla razón de que Platón no creía que una explicación exacta y científica fuese posible—. Él no sólo nos recuerda que debemos pensar en que «somos meramente humanos» y que, por ende, hemos de aceptar «la explanación verosímil o figurada, sin meternos a

ulteriores indagaciones»[548] —términos que tal vez impliquen que lo único que hace imposible la ciencia natural es la fragilidad humana—, sino que va más lejos en su puntualización, pues atribuye expresamente esta imposibilidad de una ciencia natural exacta a «la naturaleza del asunto». Cualquier explicación de lo que no es más que mera semejanza «será ella misma semejanza, aproximación»: «lo que es el devenir en comparación con el ser, eso es la creencia en comparación con la verdad cierta»[549]. De ahí que las teorías se propongan como «verosímiles» o probables; pero esto no significa que sean «míticas» en el sentido de que se pretenda simbolizar con ellas una teoría más exacta, que, por algún motivo, Platón no quiera comunicar. Bien puede ser que tal o cual detalle del Timeo represente un simbolismo consciente, pero cada caso concreto deberá discutirse por separado y atendiendo a su alcance particular, y no tenemos derecho a rechazar sin más la física platónica en bloque tachándola de mítica. Una cosa es decir: «Yo no creo posible una explicación exacta del mundo material, pero la que aquí doy es tan verosímil o más que cualquiera otra»; y es cosa muy distinta decir: «Yo propongo la siguiente explicación como expresión mítica, simbólica y gráfica de otra explicación exacta que prefiero reservarme para mí mismo.» Por descontado que, si decidimos llamar «mito» a la explicación reconocidamente «probable», entonces el Timeo es ciertamente un mito; pero no lo es, en cambio (por lo menos todo él), si por «mito» se entiende una representación simbólica y figurada de una verdad claramente percibida por el autor, pero que éste se reserva para sí. Platón pretende explicar las cosas lo mejor que puede, y así lo dice.

3. Platón quiere dar una explicación del origen del mundo. El mundo sensible es perpetuo devenir, llegar a ser, y «lo que deviene es preciso que devenga por la acción de alguna causa»[550]. El agente en cuestión es el Artesano divino o Demiurgo. Él «se hizo con»[551] todo lo que se agitaba en discordante y desordenado movimiento y lo puso en orden, formando el mundo material según un modelo ideal y eterno, y convirtiéndolo en «una creatura viviente dotada de alma y de razón»[552] a imagen de la Creatura viva ideal, es decir, de la Forma que contiene en sí las Formas de la «celeste raza de los dioses, de los seres alados que vuelan por los aires, de todo cuanto habita en las aguas y de todo lo que camina a pie sobre la seca tierra»[553]. Como solamente hay una Creatura viva ideal, el Demiurgo fabricó sólo un mundo[554].

4. ¿Qué motivo impulsó al Demiurgo para obrar así? El Demiurgo es bueno, y «deseaba que todas las cosas llegaran a ser lo más semejantes posible a él mismo»; considerando que el orden es mejor que el desorden, lo dispuso todo de la mejor manera[555]. Sus disposiciones toparon con la limitación de la materia, pero él se las arregló como juzgó más conveniente y la hizo «lo más excelente y perfecta que pudo».

5. ¿Cómo debemos figurarnos al Demiurgo? Representa, sin duda, por lo menos,

la Razón Divina operante en el mundo; pero no es un Dios Creador. Dedúcese claramente del *Timeo* que el Demiurgo «allega y coge» unos materiales ya existentes y hace con ellos su obra maestra: no se dice, por cierto, que haya creado de la nada. «La generación de este cosmos», dice Platón, «fue un producto mixto, un resultado de la combinación de la Necesidad y la Razón»[556], y a la Necesidad se la llama también la Causa errante. El vocablo «Necesidad» nos sugiere, naturalmente, el imperio de una ley fija; mas no es esto con exactitud lo que Platón quiere decir. Tomemos la doctrina democrítea o epicúrea acerca del universo, según la cual el mundo se compone de átomos sin ayuda de la Inteligencia, y tendremos un ejemplo de lo que Platón entiende por «Necesidad», o sea: la *ausencia de finalidad*, lo que no fue formado por Inteligencia alguna. Recordemos también que en el sistema atomístico debe el mundo su origen a la colisión «fortuita» de los átomos, y comprenderemos así más fácilmente cómo podía asociar Platón la Necesidad con la Causa errante o la Casualidad. A nosotros quizá nos parezcan opuestas estas nociones, mas para Platón eran afines, ya que ambas denotan aquello en lo que la Inteligencia y la Finalidad consciente no intervienen. Por eso, en las Leyes, Platón puede hablar de quienes dicen que el mundo se originó «no por la acción de una Inteligencia, ni de un Dios, ni por arte, sino por obra de la naturaleza y del azar» (faseι καῦ τύχη) o por necesidad (ὓξῦ ὓνάγκης)[557]. Esta manera de concebir el universo caracterízala Aristóteles[558] como la atribución del mundo a «lo espontáneo», al azar (τῦ αῦτόματον), si bien, en la medida en que el movimiento se debe al movimiento precedete de otro átomo, lo mismo se podría decir que el universo se debe a la Necesidad.

Así pues, las tres nociones de «espontáneamente», «por casualidad» y «por necesidad» son aquí afines. Los elementos, si se los considera como dejados a sí mismos, por decirlo de este modo, proceden espontáneamente, o por casualidad, al azar, o necesariamente: según el punto de vista que se adopte; pero no se supeditan a un fin, a no ser que intervenga la operación de la Razón. Por eso Platón puede hablar de la Razón «que persuade» a la Necesidad, es decir, que hace que los elementos «ciegos» se supediten a un fin y a un designio consciente, aunque la materia sea en parte intratable y no se la pueda subordinar del todo a la operación de la Razón.

El Demiurgo no era, pues, un Dios Creador. Por lo demás, es casi seguro que Platón no pensó nunca en el «caos» como en algo que existiera alguna vez en realidad, en el sentido de que hubiese habido una fase del tiempo en la que el mundo fuese sólo un caos. Al menos, tal fue la tradición de la Academia, con muy pocas voces discordantes (Plutarco y Ático). Verdad es que Aristóteles toma la explicación que de la formación del mundo se da en el *Timeo* como si se tratara de una explicación de su origen en el tiempo (o por lo menos la critica interpretándola así), pero indica expresamente que los miembros de la Academia declaraban que, al

describir la formación del mundo, lo hacían sólo por las necesidades de la exposición, a fin de comprender el universo, sin suponer que éste hubiese comenzado nunca a existir[559]. Entre los neoplatónicos dieron esta interpretación Proclo[560] y Simplicio[561]. Si es correcta, entonces el Demiurgo se parece menos aún al Dios Creador: es sólo un símbolo de la Inteligencia operante en el mundo, es el Rey de cielos y tierra que aparece en el *Filebo*[562]. Por lo demás, nótese que en el *Timeo* mismo afirma Platón que «es difícil dar con el hacedor y padre del universo, y una vez hallado es imposible hablar de él a todos»[563]. Pero si el Demiurgo es una figura simbólica, también es posible que la tajante distinción que implica el *Timeo* entre el Demiurgo y las Formas no pase de ser una representación figurada. Al tratar de las Formas me inclinaba yo hacia lo que cabría llamar interpretación neoplatónica de la relación entre el Espíritu, las Formas y el Uno, pero admitiendo que *quizá* las Formas fuesen Ideas del Espíritu, de la Mente o Inteligencia. En todo caso, no es necesario suponer que la figuración del Demiurgo como un Divino Artesano exterior al mundo y enteramente distinto también de las Formas deba entenderse en sentido literal.

6. ¿Qué fue lo que el Demiurgo «recogió»? Platón habla del «Receptáculo —algo así como el seno de la nodriza— de todo lo que nunca es y siempre está llegando a ser»[564]. Más adelante lo describe como «el espacio, que es eterno e indestructible; en él se sitúan todas las cosas que vienen al ser, y es imperceptible por los sentidos, e incomprensible: sólo se le aprehende mediante un razonamiento bastardo, y apenas es creíble»[565]. Parece, en consecuencia, que el Espacio no es aquello de lo cual se hacen los elementos primarios, sino aquello *en lo que* aparecen. Cierto que Platón lo compara una vez con el oro del que un hombre modela figuras[566]; pero a continuación dirá que el Espacio «nunca se aparta del todo de su propio carácter. Pues siempre está recibiendo todas las cosas y, sin embargo, nunca, en manera alguna, adopta ningún rasgo semejante a los de las cosas que entran en él»[567]. Es probable, por consiguiente, que el Espacio o el Receptáculo no sea la materia de que constan las cualidades primarias, sino aquello en lo que tales cualidades se hacen, aparecen, llegan a ser.

Advierte Platón que no se puede hablar de los cuatro elementos (tierra, aire, fuego y agua) como si fuesen sustancias, puesto que esos elementos están cambiando sin cesar: «pues fluyen, se deslizan y no esperan a que se les describa como "esto" o "eso" u otro término que los señale como si tuviesen un ser permanente»[568]. Hay que llamarlos más bien *cualidades*, que hacen su aparición en el Receptáculo «en el que (ὧν ῷ) todos ellos están siempre llegando a ser, apareciendo y desvaneciéndose, saliendo al instante de él»[569]. El Demiurgo «coge», pues, a) el Receptáculo, «una especie de cosa invisible y sin figura ninguna, que recibe todas las cosas y que participa —de algún modo enigmático y dificilísimo de entender— en lo inteligible»[570], y b) las cualidades primarias, que aparecen en el Receptáculo y que

el Demiurgo modela o construye según el arquetipo de las Formas.

7. El Demiurgo procede a dar formas geométricas a los elementos primarios. Platón no se remonta más allá de los triángulos, escogiendo el isósceles rectángulo y el escaleno rectángulo o semiequilátero, a partir de los cuales se construirán las superficies cuadradas o equiláteras de los cuerpos sólidos[571]. (Si se le preguntase a Platón por qué hace de los triángulos un principio, respondería que «los principios aún más remotos los conocen Dios y los hombres que a Él le son gratos»[572]. En las *Leyes*[573] indica que sólo cuando se alcanza la tercera dimensión se hacen las cosas «perceptibles por los sentidos». Para las necesidades de la exposición basta, por tanto, con partir de la superficie o segunda dimensión y prescindir de los principios más profundos.) Ya están, pues construidos los sólidos: el cubo se le asigna a la tierra (como al elemento menos móvil o más difícil de mover), la pirámide al fuego (como al «más móvil», que tiene «las aristas más agudas y cortantes y las más aguzadas puntas en todas las direcciones»), el octaedro al aire, y el icosaedro al agua[574]. Estos corpúsculos son tan diminutos que ni uno solo de ellos nos es perceptible, aunque sí que lo sea la masa resultante de su agregación.

Los sólidos o partículas elementales pueden transformarse, y se transforman, unos en otros, y así el agua, por ejemplo, puede descomponerse en sus triángulos constitutivos bajo la acción del fuego, y estos triángulos pueden volverse a combinar en el Espacio y formar la misma figura que antes formaban u otra nueva. La tierra, empero, es una excepción, pues aunque se pueda descomponer, los triángulos de que consta (isósceles rectángulos, de los que se genera el cubo) son peculiares de ella, con lo que las partículas de tierra «nunca pueden transformarse en las de ninguna otra clase»[575]. Aristóteles se opone a esta excepción hecha en favor de la tierra, por no considerarla razonable ni basada en la observación[576]. (Háblase de las partículas como de «movimientos o potencias»[577], y en el estado de separación tienen «algunos vestigios de su propia naturaleza»[578]. Basándose en esto, dice Ritter que «puede definirse la materia como lo que se agita en el espacio».)[579] De los elementos primarios vienen las sustancias tal como nosotros las conocemos: el cobre, por ejemplo, es «una de las especies brillantes y sólidas del agua», que contiene una partícula de tierra, la cual «cuando las dos sustancias empiezan a separarse de nuevo por la acción del tiempo» aparece por sí misma en la superficie en forma de cardenillo[580]. Pero Platón observa que el enumerar la génesis y la naturaleza de las sustancias no pasa de ser un «entretenimiento», un «pasatiempo moderado y sensato» que procura inocente placer[581].

8. Al Demiurgo se le describe como al creador del «Alma cósmica» (aunque no es probable que Platón pretenda que esto se tome a la letra, pues en el Fedro se afirma que el alma es increada)[582], y esta «Alma del mundo» es una mezcla compuesta de: a) Existencia intermedia (entre la indivisible Existencia de las Formas y la existencia

divisible del devenir de las cosas puramente sensibles), b) Identidad intermedia, y c) Diversidad intermedia.[583] Como las almas inmortales son formadas también por el Demiurgo a base de los mismos ingredientes que el Alma cósmica[584], síguese de aquí que esta Alma cósmica y todas las almas inmortales participan de los dos mundos: del Mundo inmutable, en lo que tienen de inmortales e inteligibles, y del mundo cambiante en cuanto que ellas mismas son vivientes y mudadizas. Las estrellas y los planetas tienen almas inteligentes, que son los dioses celestiales[585], obra del Demiurgo, y están encargados de modelar las partes mortales del alma y del cuerpo humanos[586]. Parece deducirse del *Fedro* que las almas humanas nunca tuvieron, en realidad, comienzo, y Proclo interpreta a Platón en este sentido, aunque es cierto que en las *Leyes* la cuestión tiene todos los visos de quedar pendiente.[587]

Respecto a las divinidades griegas tradicionales, cuyas genealogías narraban los poetas, Platón se contenta con decir que «es tarea demasiado elevada para nosotros la de meternos a averiguar y explicar sus orígenes»: lo más conveniente es «seguir el uso establecido»[588]. Parece que Platón era agnóstico en lo tocante a la existencia de las deidades antropomórficas[589], pero no las rechaza en redondo, y, en el *Epínonmis*[590] se considera la existencia de espíritus invisibles (que tan importante papel llegarán a desempeñar en la filosofía postaristotélica) además de la de los dioses celestes. Platón, pues, «respeta el culto tradicional, aunque concede poco crédito a las historias de los orígenes y genealogías de las divinidades griegas y, probablemente, albergó muchas dudas de que existiesen de hecho tal como los concebía la mentalidad popular griega.

9. El Demiurgo, una vez construido el universo, trató de hacerlo todavía más semejante a su modelo, la Criatura viviente o el Ser. Ahora que, siendo este último eterno, «tal carácter no era posible conferírselo del todo a las cosas engendradas. Pero tuvo [el Demiurgo] la ocurrencia de hacer una móvil semejanza de la eternidad, y así, a la vez que ordenaba el Cielo, produjo, a imitación de la eternidad que permanece siempre en la unidad, una semejanza perpetua que se mueve según número, a la cual nosotros hemos dado el nombre de Tiempo»[591]. El tiempo es el movimiento de la esfera, y el Demiurgo dio al hombre el resplandeciente sol para proporcionarle una unidad con que medir el tiempo. Su fulgor, deslumbrante en comparación con el de los demás cuerpos celestes, hace que el hombre sea capaz de distinguir el día y la noche.

10. No podemos entrar aquí en detalles sobre la formación del cuerpo humano y sus potencias, ni sobre la de los cuerpos de los animales, etcétera. Baste con decir que Platón insiste en la noción de finalidad, como cuando hace la extraña observación de que «pensando los dioses que la parte delantera es más digna y más apta para dirigir que la parte posterior, nos concedieron que la mayoría de nuestros movimientos los hiciésemos en aquella dirección»[592].

La conclusión de todas sus explicaciones acerca de la formación del mundo es la de que «habiendo recibido el complemento y la plenitud de las creaturas vivas, mortales e inmortales, este mundo se convirtió así en visible creatura viviente que abarca todas las cosas visibles, en una imagen de lo Inteligible, en un dios perceptible, sumamente grande y bueno, bellísimo y perfectísimo, Cielo único y solitario en su especie»[593].

Capítulo XXV
El arte

1. La belleza

1. ¿Apreciaba Platón la belleza natural? No abundan los datos que permitan formar una opinión sobre este punto. Aunque al comienzo del *Fedro*[594] se describe un escenario natural, y al comienzo de las *Leyes*[595] se hacen algunas observaciones similares, sin embargo, en ambos casos la belleza del paraje es considerada más bien desde un punto de vista utilitario: como buen sitio para descansar o como marco apropiado para una discusión filosófica. Lo que sí está más claro es que Platón apreciaba la belleza humana.

2. Y las bellas artes, ¿las apreciaba Platón realmente? (Esta cuestión surge ante el dato de que, por motivos morales, excluyó del Estado ideal a los dramaturgos y a los poetas épicos: ¿implicaría tal actitud la carencia de un auténtico sentido literario y artístico?)

Si Platón echó de su República a la mayor parte de los poetas, fue por consideraciones metafísicas y, sobre todo, morales; mas, ciertamente, no faltan indicios de que era muy sensible a los encantos de sus composiciones. Mientras que las palabras iniciales de *República* 398 no parece que sean del todo sarcásticas, en 383 del mismo diálogo afirma Sócrates que «aunque alabamos muchas cosas de Homero, no alabaremos el que Zeus enviase a Agamenón un sueño mendaz». Parecidamente, Platón le hace decir a Sócrates: «Debo hablar, por más que la afición y la reverencia a Homero, que desde mi juventud me han dominado, me retraigan de hacerlo. Él es, sin duda, el supremo maestro y director de este bello coro trágico, pero a un hombre no se le ha de reverenciar más que a la verdad, por lo que yo debo hablar necesariamente.»[596] Y también: «Estamos dispuestos a reconocer que Homero es el mayor de los poetas y el primero de los trágicos; pero debemos decir que los himnos a los dioses y las alabanzas del bien son la única poesía que ha de admitirse en nuestro Estado.»[597] Platón declara expresamente que sólo con que la poesía y las demás artes mostrasen títulos bastantes para ser admitidas en un Estado bien ordenado, «nos encantaría recibirlas, sabiendo como sabemos que nosotros mismos somos sensibles a sus atractivos; mas no por esto debemos traicionar a la

verdad»[598].

Teniendo presentes estas cosas, parece imposible tratar a Platón de filisteo en lo tocante a las artes y a la literatura. Y si se insinuara que su tributo de admiración a los poetas no pasa de ser reticente convencionalismo, cabría apelar a las obras artísticas del propio Platón. Si él mismo no hubiese mostrado en grado ninguno su espíritu de artista, podría creerse que sus observaciones sobre los encantos de los poetas eran tan sólo concesiones a lo admitido o, si no, meros sarcasmos; pero cuando se considera que quien así habla es el autor del *Banquete* y del *Fedón* no puede menos de tacharse como excesiva la sospecha de que las condenas o las severas restricciones de Platón con respecto al arte y a la literatura se debiesen a insensibilidad estética.

3. ¿Cuál fue la teoría de Platón sobre la Belleza? Es incuestionable que veía la belleza como algo objetivamente real. Tanto en el *Hipias Mayor* como en el *Banquete* se da por averiguado que todas las cosas bellas lo son en virtud de su participación en la Belleza universal, en la Belleza misma. Así, cuando Sócrates puntualiza: «Entonces, ¿también la belleza es algo real?», Hipias corrobora: «Real, ¿a qué preguntarlo?»[599]

Consecuencia evidente de tal doctrina es la de que se dan grados de belleza. Porque, si hay una Belleza real, subsistente, entonces las cosas bellas se aproximarán más o menos a esta norma objetiva. Así, en el *Hipias Mayor*, se introduce la noción de relatividad: el simio más hermoso será feo en comparación con un hombre bello, y una vasija bonita será fea si se la compara con una mujer hermosa, así como esta última será, a su vez, fea si se la parangona con un dios. La Belleza misma, empero, la Belleza que por participación hace que las cosas bellas lo sean, no se puede suponer que consista en algo a lo que «quepa calificar lo mismo de feo que de bello»[600]: «no es en parte bella y en parte fea, ni bella unas veces sí y otras no, ni bella relativamente a unas cosas y fea con respecto a otras, ni bella aquí y fea allá, ni bella para unos y para otros fea… sino… eternamente autosubsistente y en unicidad de Idea consigo misma»[601].

Síguese también que esta Belleza suma, como absoluta y fuente de toda belleza participada, no puede ser una *cosa* bella, no puede ser material. Por tanto, si la verdadera Belleza es suprasensible, ya se entiende que las obras bellas del arte o de la literatura ocuparán necesariamente —aparte toda otra consideración— un grado comparativamente bajo en la escala de lo bello, puesto que son materiales, mientras que la Belleza misma es inmaterial: las cosas bellas son objeto de los sentidos, mientras que la Belleza absoluta es objeto de la inteligencia (y, a decir verdad, de la voluntad racional, si tenemos en cuenta la noción platónica del Eros). Ahora bien, nadie pondrá en tela de juicio la sublimidad de la concepción platónica de ese ir ascendiendo desde las cosas sensibles hasta la contemplación de la «divina, pura y monoideica Belleza misma», pero la doctrina de una Belleza suprasensible (a menos

que sea meramente analógica) hace muy difícil llegar a una definición de lo bello que resulte aplicable a todas sus manifestaciones.

Ofrécese en el *Hipias Mayor*[602] la sugerencia de que «todo lo útil es bello». En tal caso, la eficiencia se identificará con la belleza: la trirreme eficiente o la institución eficiente serán bellas en virtud de su eficiencia. Pero, ¿en qué sentido será entonces concebible la Belleza suma como útil o eficaz? Para que tal teoría resulte consistente habrá de identificarse a la Belleza en sí con la Utilidad o la Eficiencia absoluta —y esto es difícilmente aceptable, según se podría conjeturar—. No obstante, Sócrates introduce una restricción: Si lo bello es lo útil o lo eficiente, ¿se trata de lo que es útil para un fin bueno, o para uno malo, o para los dos? Él no quiere aceptar la idea de que lo que es eficaz para un mal fin sea bello, y así ha de deducirse que bello es lo útil para un fin bueno, o sea, lo verdaderamente provechoso. Mas, si lo bello es lo provechoso, es decir, lo que *produce* algún bien, entonces la belleza y la bondad no pueden ser lo mismo, ya que tampoco la causa y su efecto pueden identificarse. Y como Sócrates nunca admitirá que lo bello no sea a la vez bueno, indica que quizá lo bello sea lo que agrada a la vista o al oído, por ejemplo, los hombres hermosos, los dibujos de bonitos colores, las pinturas y las estatuas bien hechas, las voces y la música buenas, la poesía y la prosa bien compuestas. Tal definición no se compagina mucho que digamos con la inmaterialidad de la Belleza suma; pero, además, aparte completamente de esto, presenta otra dificultad: la de que, lo que proporciona placer por medio de la vista no puede ser bello simplemente porque se perciba mediante la *visión*, ya que, entonces, un sonido bello no sería tal; ni tampoco el sonido bello lo puede ser precisamente porque agrade al oído, ya que, en tal caso, una estatua bella, que es vista pero no oída, no sería bella. Por consiguiente, los objetos que provocan el placer estético de la vista o del oído deben participar de algún carácter común que los hace bellos y que pertenece a ambos. ¿Cuál es este carácter común? ¿Será acaso el «placer provechoso», puesto que los placeres visuales y auditivos son «los menos peligrosos y los mejores de los placeres»? Entonces —dice Sócrates— habremos vuelto a la anterior posición, a la de que la belleza no puede ser buena y el bien no puede ser bello.

El mantener algo parecido a la precedente definición de la belleza no encajaría en la posición metafísica general de Platón. Si la Belleza es una Forma trascendental, ¿cómo va a ser posible que agrade a los sentidos de la vista y del oído?

En el *Fedro*[603] declara Platón que sólo la belleza distinta de la sabiduría tiene el privilegio de manifestarse a los sentidos. Pero ¿se manifiesta a través de lo que es ya de por sí bello, o no? En este último supuesto, ¿cómo puede darse real manifestación? Y, en el primer supuesto, la belleza sensible que manifiesta y la Belleza suprasensible que es manifestada ¿entran o no las dos en una definición común? Y, si entran, ¿cuál es esa definición? De hecho, Platón no da ninguna que abarque los dos tipos de

belleza. En el *Filebo* habla del verdadero placer como de algo que producen los colores, las formas y los sonidos bellos, y prosigue explicando que se refiere a las «líneas rectas y curvas» y a «sonidos que sean puros y suaves y se concierten de una manera armoniosa». Estas cosas «no son bellas por respecto a alguna otra, sino por su propia naturaleza»[604]. En el pasaje en cuestión, Platón distingue entre el placer que depende de la percepción de la belleza y la Belleza misma, y sus palabras deben relacionarse con su otra afirmación[605] de que «la medida y la simetría se transforman por doquier en belleza y en virtud», lo cual implica que la belleza consiste en μετριότης καῦ συμμετρία. Quizás al decir esto se acercase más que nunca Platón a formular una definición de la belleza que se podría aplicar a la belleza sensible y a la suprasensible (él suponía, sin duda, que ambas existen y que la una es copia de la otra); pero si tenemos en cuenta las observaciones que acerca de la belleza se hallan diseminadas en los diálogos, probablemente nos veremos precisados a admitir que Platón divaga indeciso «entre muchas concepciones, pudiéndose decir tal vez que prevalece sobre todas ellas la de la identificación de lo Bello con el Bien»[606], aunque la definición propuesta en el *Filebo* sería, al parecer, la más prometedora.

2. La teoría platónica del arte

1. Sugiere Platón que el *origen* del arte se ha de poner en el natural instinto expresivo[607].

2. El arte, en su aspecto metafísico o esencial, es *imitación*. La Forma es ejemplar, arquetípica; el objeto natural es ya un ejemplo de μίμησις. Ahora bien, la pintura que representa a un hombre, por ejemplo, es la copia o imitación de un hombre natural, concreto. Por lo tanto, esa pintura es la imitación de una imitación. Mas la verdad hay que buscarla, propiamente, en la Forma: la obra del artista está, pues, dos grados alejada de la verdad. De ahí que Platón, a quien por encima de todo le interesaba la verdad, se viese obligado a menospreciar el arte, por mucho que sintiera las bellezas y los atractivos de las estatuas, las pinturas o la literatura. Esta opinión despreciativa del arte sale a relucir con todo su vigor en la *República*, donde Platón la aplica al pintor, al poeta trágico, etc.[608] Algunos de sus reparos son un tanto cómicos, como cuando observa que el pintor ni siquiera copia de los objetos con

exactitud, siendo un imitador de apariencias y no de lo real[609]. El pintor que pinta un lecho no lo pinta más que desde un solo punto de vista, tal cual aparece inmediatamente a los sentidos; el poeta, describe la salud, la guerra y otras cosas por el estilo, sin ningún conocimiento real de aquello de que habla. En conclusión: «el arte imitativo se halla sin duda muy alejado de la verdad»[610]. Está, en efecto, «dos grados por debajo de la realidad, y le es facilísimo producir sin ningún conocimiento de lo verdadero, porque es simple semejanza y no realidad»[611]. ¡Valiente negocio el de quien dedica su vida a producir esas sombras de lo real!

En las *Leyes* hay algo que quizá sea un juicio un poco más favorable acerca del arte, aunque Platón no ha cambiado de posición metafísica. Al decir que la excelencia de la música no se ha de estimar tan sólo por la cantidad de placer sensible que procura, añade Platón que la única música realmente excelente es aquella «que consiste en una imitación del bien»[612]. Y que «los que quieran la mejor clase de sones y de música no deben buscar lo agradable, sino lo verdadero; y la verdad de la imitación está, según íbamos diciendo, en que se parezca a la cosa imitada tanto por la cantidad como por la calidad»[613]. Con esto se atiene, pues, aún al concepto de la música como imitativa («cualquiera admitirá que las composiciones musicales son todas imitativas y representativas»), pero concede que la imitación pueda ser «verdadera» si reproduce lo mejor posible, en su propio medio, la cosa imitada. Está dispuesto a dar entrada a la música y al arte en el Estado, no sólo con fines educativos, sino también para «inocente esparcimiento»[614]; mas todavía sostiene la teoría de que el arte es imitación. Y que esto de la imitación lo entendía Platón estricta y literalmente lo verá clarísimo quien lea el libro II de las *Leyes* (aunque en mi opinión hay que aceptar que el hacer a la música *imitativa* supone ampliar el alcance de la imitación hasta incluir en él el simbolismo. La doctrina de la música como imitativa es común, desde luego, a la *República* y a las *Leyes*). A través de este concepto de la imitación llega a fijar Platón las cualidades que debe poseer un buen crítico: a) conocer aquello que se supone que la imitación imita; b) saber si la imitación es «veraz» o no; y c) saber si ha sido bien ejecutada en cuanto a las palabras, las melodías y los ritmos.[615]

Nótese que la doctrina de la μίμησις indicaría que, para Platón, el arte tiene definitivamente su esfera propia. Mientras que la ὓπιστήμη versa sobre el orden ideal y la δόξα sobre el orden perceptible de los objetos naturales, a la εὓκασία le concierne el orden imaginativo. La obra de arte es un producto de la imaginación y se dirige al elemento emocional del hombre. No hay por qué suponer que el carácter imitativo del arte tal como Platón lo sostenía denotara *esencialmente* una simple reproducción «fotográfica», pese a que sus expresiones acerca de la buena o «verdadera» imitación den a entender que esto es lo que pensaba con frecuencia. Pues una cosa u objeto natural no es una copia «fotográfica» de la Idea, ya que ésta, la Idea, pertenece a un

orden distinto del de los objetos físicos; de modo que se puede concluir, por analogía, que tampoco la obra de arte ha de ser necesariamente mera reproducción exacta del objeto físico. Es la obra de la imaginación creadora. Además, la insistencia de Platón en el carácter imitativo de la música hace muy difícil suponer, según lo he señalado ya, que la imitación quiera decir esencialmente «simple reproducción "fotográfica"»; trátase más bien de simbolismo imaginativo, y precisamente por esto es por lo que tal imitación no comporta ni verdad ni falsedad, sino que es imaginativa y simbólica transmisión del brillo de la belleza, que se dirige, de suyo, a lo emotivo del hombre.

Las emociones del hombre son diversas: unas, provechosas, otras, perjudiciales. De ahí que la razón deba decidir qué arte conviene y es admisible y qué otro arte haya de excluirse. Y el hecho de que Platón admita al fin, en las *Leyes*, algunas formas del arte en el seno del Estado indica que el arte ocupa una esfera peculiar de la actividad humana, esfera que es irreducible a cualquiera otra. No se hallará a mucha altura, pero es una esfera particular, especial. Evidéncialo esto el pasaje en que Platón, después de referirse al carácter estereotipado del arte egipcio, observa que «si alguien sólo es capaz de hallar del modo que fuere las melodías naturales, deberá incorporarlas con confianza a una forma fija y legítima»[616]. Ha de admitirse, con todo, que Platón no llega a advertir —o no lo manifiesta bastante— que el distintivo específico de la contemplación estética es, de suyo, el desinterés. Le preocupan mucho los efectos educativos y morales del arte, efectos que nada suponen, indudablemente, para la contemplación estética en cuanto tal, pero que no por ello son menos reales y que deben ser tenidos en cuenta por quienes, como Platón, den más valor a la excelencia moral que a la sensibilidad estética.[617]

3. Reconoce Platón que la opinión corriente acerca del arte y de la música es la de que toda su finalidad consiste en proporcionar placer, pero ésta es una opinión que él no quiere aceptar. Una cosa puede enjuiciarse por el rasero del placer cuando no proporciona ni utilidad, ni verdad, ni «semejanza» (alusión a la imitación), sino que existe sola y únicamente por razón del encanto que la acompaña[618]. Ahora bien, la música, por ejemplo, es representativa e imitativa, y la buena música tendrá la «verdad de la imitación»[619]; por consiguiente, la música, al menos la buena, proporciona cierta clase de «verdad», y así, no existe solamente por razón del encanto que la acompaña, ni puede ser juzgada únicamente por el rasero del placer sensible. Lo mismo se diga de las demás artes. La conclusión es que las distintas artes son admisibles dentro del Estado con tal que se mantengan a la altura que les es propia: subordinadas a sus funciones educativas, consistentes en proporcionar un placer *provechoso*. Que las artes no agraden o que no deban agradar, en modo alguno pretende decirlo Platón, quien concede que en la ciudad habrá de darse «la debida consideración a la instrucción y al esparcimiento que proporcionan las Musas»[620], y declara, inclusive, que «todos los adultos y los jóvenes, libres o esclavos, de uno y

otro sexo, y la ciudad entera, deberían complacerse sin cesar con las melodías de que hemos hablado, las cuales convendría que se fuesen cambiando y diversificando de mil modos, a fin de evitar la monotonía, de suerte que los cantores gustaran siempre de sus himnos y recibieran placer de ellos»[621]. Pero aunque Platón en las *Leyes* dé cabida a las funciones recreativas y placenteras del arte, al «inocente esparcimiento»[622] que el arte procura, en lo que más insiste es en sus funciones morales y educativas, en el hecho de que proporciona un placer provechoso. La actitud para con el arte se manifiesta más liberal en las *Leyes* que en la *República*, pero en sus rasgos esenciales sigue siendo la misma. Según vimos al tratar del Estado, en ambos diálogos se propugna el riguroso control o la censura más estricta del arte. Hasta en el pasaje donde dice Platón que habrá que dar la consideración debida a la instrucción y al esparcimiento que las Musas proporcionan, pregunta también si al poeta se le deberá consentir «que entrene a sus coros como le plazca, sin atender a la virtud o al vicio»[623]. En otros términos: el arte admitido dentro del Estado debe tener aquella relación remota con la Forma (aquella «verdad de la imitación» por la vía del objeto físico) que es posible en las creaciones de la imaginación. Si no cuenta con tal relación, el arte será, no sólo un arte sin provecho, sino también un mal arte, ya que el buen arte ha de poseer, según Platón, la citada «verdad de la imitación». Una vez más queda claro, por ende, que el arte tiene una función suya peculiar, aun cuando no se trate de una función sublime, puesto que constituye un escalón en la escala de la educación, colma la necesidad humana de expresarse y procura un recreo, un entretenimiento inocente, siendo la expresión de una forma concreta de la actividad humana —la de la imaginación creadora (aunque aquí lo de «creadora» ha de entenderse en conexión con la doctrina de la imitación) —. La teoría platónica del arte era, indudablemente, elemental e insatisfactoria, pero difícilmente se justificaría el aserto de que Platón no tuvo en este campo teoría alguna.

3. Nota sobre la influencia de Platón

El ejemplo de Platón es por sí mismo influyente: consagró toda su vida al culto de la Verdad, a la búsqueda de la Verdad inmutable, eterna y absoluta, en la que creyó siempre y con constancia, presto a dirigirse, como Sócrates, a dondequiera condujese

la razón. Este espíritu se lo procuró inculcar a la Academia, creando así una corporación de hombres que, bajo el ascendiente de un gran maestro, se dedicarían a la prosecución de la Verdad y del Bien. Sin embargo, aun siendo un gran filósofo especulativo, consagrado al logro de la verdad en la esfera intelectual, no fue Platón, según hemos visto, un mero teorizante. Dotado de intenso fervor moral y convencido de la realidad de los valores y de los modelos éticos absolutos, urgía a los hombres a cuidarse de su posesión más preciosa, el alma inmortal, y a que se esforzaran en el cultivo de la virtud verdadera, única cosa que les haría felices. La vida recta, basada en patrones absolutos y eternos, debe vivirse tanto en privado como en público, debe realizarse en el individuo y en el Estado: con ello se rechazan así la moral privada relativista como la actitud oportunista, superficial y egocéntrica del «político» sofista o la teoría de que «el derecho es la fuerza».

Si el hombre *debe* vivir su vida bajo el dominio de la razón y conforme a un modelo ideal, también en el universo se ha de reconocer el auténtico operar del Espíritu. El ateísmo queda totalmente rechazado y el orden del mundo se atribuye a la Razón divina, que ordena el cosmos conforme al modelo o plan ideal. Así, pues, lo que se realiza en el macrocosmos, o sea, en el movimiento de los cuerpos celestes, debe realizarse también en el hombre, en el microcosmos. Si el hombre sigue los dictados de la razón y se esfuerza por realizar en su vida, en su conducta, el ideal, se hace afín a lo divino y alcanza la felicidad en esta vida y en el más allá. La «transmundaneidad» de Platón no nacía de un aborrecimiento a esta vida de acá abajo, sino que era, más bien, consecuencia de su firme creencia en la realidad del mundo de lo trascendente y Absoluto.

2. Lo que era la influencia personal de Platón puede verse por la impresión que produjo en su gran discípulo Aristóteles. Testimónianla los versos de éste a la memoria

de aquel hombre único,
cuyo nombre no lo deben pronunciar los labios de los malvados
—pues a ellos no les asiste el derecho de ensalzarle—,
a él, que fue el primero en revelar palmariamente
con su palabra y con sus obras,
que quien es virtuoso es feliz.[624]

Aristóteles se fue separando gradualmente de algunas de las posiciones platónicas que al principio había defendido; pero, pese a su creciente interés por la ciencia empírica, nunca abandonó la metafísica ni su convicción de que la vida recta culmina en la verdadera sabiduría. En otras palabras: nunca desechó del todo el legado de Platón, y su propia filosofía sería inconcebible si se prescindiese por completo de la obra de su gran predecesor.

3. Más tarde trataré de la evolución del platonismo en la Academia y en la escuela neoplatónica. A través de los neoplatónicos hizo sentir su influjo el platonismo en San Agustín y en la fase de formación del pensamiento medieval. A decir verdad, aunque Santo Tomás de Aquino, el principal de los filósofos escolásticos, adoptase a Aristóteles como al «Filósofo» por antonomasia, contiene muchas cosas el sistema del Aquinate que provienen, en definitiva, de Platón más que de Aristóteles. Con el Renacimiento, la Academia platónica de Florencia trató de renovar la tradición platónica, mientras que la influencia de la República platónica puede verse en la *Utopía* de Santo Tomás Moro y en *La Ciudad del Sol* de Campanella.

4. Por lo que respecta a los tiempos modernos, la influencia de Platón quizá no sea, a primera vista, tan manifiesta como en la Antigüedad y en la Edad Media, pero, de hecho, él es el padre, o el abuelo, de toda la filosofía espiritualista y de todo el idealismo objetivo, y su epistemología, su metafísica, su sistema ético-político han ejercido hondo influjo, ya sea positiva ya negativamente, en los pensadores de todas las épocas sucesivas. Pensemos tan sólo, dentro del mundo contemporáneo, en la inspiración que Platón ha proporcionado a pensadores como N. Whitehead o Nicolai Hartmann.

5. Platón, que se yergue a la cabeza de la filosofía europea, no nos dejó un sistema acabado. Es de lamentar, desde luego, que no poseamos sus lecciones ni una relación cumplida de sus enseñanzas en la Academia, pues nos gustaría saber las soluciones de tantos problemas como son los que desde entonces vienen intrigando a los comentaristas. Pero, por otra parte, en cierto sentido podemos felicitarnos de que no haya llegado hasta nosotros, si es que lo hubo alguna vez, un sistema platónico compendiado y rígido, un sistema tal que fuese preciso aceptarlo en bloque o rechazarlo del todo, pues la actual situación nos posibilita el encontrar en él, con mayor facilidad probablemente que si fuere de otro modo, un ejemplo supremo de espíritu filosófico. Aunque Platón no nos haya dejado verdaderamente un sistema completo, sí que nos ha dejado el ejemplo de una manera de filosofar y el ejemplo de una vida consagrada a la prosecución de la Verdad y del Bien.

Capítulo XXVI
La academia antigua

La filosofía platónica continuó ejerciendo hondo influjo durante toda la Antigüedad; pero conviene distinguir varias fases en el desarrollo de la escuela platónica. La Academia antigua, que estaba compuesta de discípulos y colegas del mismo Platón, se atuvo más o menos al contenido dogmático de la filosofía del Maestro, si bien se ha de notar que fueron los elementos «pitagóricos» del pensamiento de Platón los que recibieron atención preferente. En las Academias media y nueva predominó al principio una tendencia antidogmática y escéptica, que más tarde cedió el paso a un retorno a cierto dogmatismo de tipo ecléctico. Este eclecticismo es patente en el platonismo medio, que en las postrimerías del pensamiento antiguo fue sustituido por el neoplatonismo, ensayo de una síntesis completa, y de contenido original, del platonismo con otros elementos que se habían ido introduciendo a lo largo de diferentes épocas, síntesis en la que resaltan los rasgos que mejor se armonizan con el espíritu general de aquel tiempo.

La Academia antigua incluye, junto a hombres como Filipo de Opunte, Heráclides Póntico y Eudoxo de Cnido, a los siguientes sucesores de Platón en la dirección de la Escuela, en Atenas: Espeusipo (348/7-339/8), Jenócrates (339/8-315/4), Polemón (315/4-270/69) y Crates (270/69-265/4).

Espeusipo, sobrino de Platón e inmediato sucesor suyo como escolarca, modificó el dualismo platónico, abandonando la doctrina según la cual las Ideas serían distintas de τῦ μαθηματικά y haciendo consistir la realidad en números matemáticos[625]. Con esto se rechazaban las Ideas-número de Platón, pero quedaba el χωρισμός esencial. Por haber admitido Espeusipo la percepción científica (ὓπιστημονική αὓσθησις) se dice a veces que desechó el dualismo platónico del conocimiento y la percepción[626], pero ha de recordarse que ya Platón mismo había dado algún paso en este sentido, desde el momento en que admitió que λόγος y αὓσθησις cooperan en la aprehensión de la idea «atómica».

Resulta difícil precisar las doctrinas de los miembros de la Academia antigua, porque (salvo en el caso de que Filipo de Opunte fuese el autor del *Epínomis*) ninguna de sus obras ha llegado completa hasta nosotros, y sólo contamos con las indicaciones de Aristóteles y con el testimonio de otros autores de la Antigüedad. Pero, según parece, Espeusipo sostenía que las esencias proceden de la Unidad y de la Multiplicidad absolutas, y ponía el Bien o τελεία ὓξις al final del proceso del devenir y no al comienzo, basándose en el desarrollo de las plantas y de los animales. Entre los seres animados que proceden del Uno se halla la Razón o Dios[627], al que identificaba también probablemente con el Alma del Mundo. (Acaso haya que ver aquí un argumento en favor de una interpretación «neoplatónica» de Platón.) En

cuanto a las almas humanas, éstas son íntegramente inmortales. Cabe advertir que Espeusipo interpretó el relato de la «creación» que aparece en el Timeo como un simple procedimiento expositivo y no como si pretendiera ser un relato de una creación real en el tiempo: el mundo no tiene comienzo en el tiempo. A los dioses tradicionales los interpretó como fuerzas físicas, con lo cual se ganó una acusación de ateísmo[628].

Jenócrates de Calcedonia, sucesor de Espeusipo como escolarca, identificó las Ideas con los números matemáticos y hacía derivar éstos del Uno y de la Díada indeterminada (aquél sería el Νοῦς o Zeus, padre de los dioses; ésta, el principio femenino, la madre de los dioses)[629]. El Alma del Mundo, engendrada por la adición de lo Idéntico y lo Otro al número, es un número que se mueve por sí mismo. Distinguía Jenócrates tres mundos —el sublunar, el celeste y el supraceleste— y los tres los llenaba de «demonios», buenos y malos. Esta doctrina de los demonios malos le permitía explicar los mitos populares que atribuyen malas acciones a los «dioses», así como la existencia de cultos inmorales: las malas acciones serían obra de los demonios malos, y los cultos inmorales irían dirigidos a esos mismos demonios y no a los dioses[630]. Igual que su predecesor, sostenía Jenócrates que hasta las partes irracionales del alma (que no fue creada en el tiempo) sobreviven después de la muerte, y, lo mismo que su sucesor Polemón, condenaba la consumición de carnes, diciendo que el comerlas traería consigo el dominio de lo irracional sobre lo racional. Como Espeusipo y Crantor (y en oposición a Aristóteles), Jenócrates entendía que la prioridad de lo simple respecto a lo compuesto, de que se habla en el *Timeo*, es una prioridad lógica y no temporal.[631] (El escrito Περῦ ὒτόμων γραμμῦν, atribuido a Aristóteles, iba dirigido contra la hipótesis, ideada por Jenócrates, de unas diminutas líneas invisibles, de las que se servía en la deducción de las dimensiones a partir de los números.)

Heráclides Póntico adoptó la teoría del pitagórico Ecfanto según la cual el mundo estaría compuesto de partículas, a las que llamó ἄναρμοι ὄγκοι, queriendo significar, probablemente, que están separadas unas de otras por el espacio. El mundo fue compuesto de estas partículas mediante la operación de Dios. El alma es, por lo tanto, corpórea (de éter, elemento que Jenócrates añadió a los tradicionales). Afirmaba Heráclides que la tierra gira diariamente alrededor de su eje y que Mercurio y Venus giran en torno al sol; parece que sugirió también que este movimiento lo realiza igualmente la tierra.

Uno de los más célebres matemáticos y astrónomos de la Antigüedad es *Eudoxo* (c. 497-355 a. J. C.); como filósofo merece asimismo mención por haber sostenido que las Ideas se hallan «mezcladas» con las cosas[632] y que el bien sumo es el placer[633].

El primer comentario al *Timeo* de Platón fue escrito por *Crantor* (c. 330-270),

quien interpretaba en él el relato de la «creación» tomando ésta en un sentido intemporal y no como algo acontecido en el tiempo: si se la describe como acaeciendo en el tiempo es, simplemente, por las conveniencias del esquematismo lógico. En esta interpretación, Crantor estaba de acuerdo, como hemos visto, con Espeusipo y con Jenócrates. En su obra Περὶ πένθους, [*Sobre la tristeza*], sostenía Crantor la doctrina de la regulación y disciplinamiento de las pasiones (μετριοπαθεία), oponiéndose al ideal estoico de la apatía.[634]

Cuarta Parte
Aristóteles

Capítulo XXVII
Vida y obras de Aristóteles

Nació Aristóteles el año 384/3 en Estagira de Tracia; era hijo de Nicómaco, un médico del rey de Macedonia Amintas II. A la edad de diecisiete años, Aristóteles fue a Atenas a cursar estudios y en 368-367 a. J. C. llegó a ser miembro de la Academia, donde a lo largo de veinte años estuvo en relación constante con Platón, hasta la muerte de éste (348-347 a. J. C.). Ingresó, pues, en la Academia cuando la dialéctica de Platón estaba en la última fase de su desarrollo y la tendencia religiosa iba ganando terreno en el ánimo del gran filósofo. Probablemente por entonces prestaba Aristóteles atención a la ciencia empírica (o sea, por los últimos años de la vida de Platón), y puede que se apartase ya en varios puntos de la doctrina de su Maestro; pero no hay lugar a suponer ninguna ruptura radical entre Maestro y discípulo mientras el primero estuvo aún en vida. Es imposible admitir que Aristóteles pudiera haber pertenecido todo el tiempo que perteneció a la Academia si hubiese tomado ya posiciones filosóficas radicalmente distintas de las de su Maestro. Además, todavía después de muerto Platón sigue empleando Aristóteles la primera persona del plural cuando habla de los representantes de la doctrina platónica de las Ideas, y en seguida del óbito de su Maestro hace el Estagirita su elogio ensalzándole como al hombre «a quien los malvados no tienen ni siquiera el derecho de alabar, y que se mostró en su vida y en sus enseñanzas cómo ser bueno y dichoso a la vez»[635]. Apenas cabe sostener la idea de que Aristóteles fuese, en algún sentido real, un oponente de Platón en el seno de la Academia, algo así como una espina que se le hubiese clavado al Maestro: Aristóteles halló en Platón un guía y un amigo por el que sintió la mayor admiración, y aunque en los años últimos de su trato sus propios intereses científicos tendiesen a ir ocupando cada vez más el primer plano, la enseñanza metafísica y religiosa de Platón ejerció sobre el discípulo duradera influencia. Efectivamente, quizá fuera este aspecto de la enseñanza de Platón el que tuviese especial valor para Aristóteles, como compensación de su propia proclividad hacia los estudios empíricos. «De hecho, este mito de un Aristóteles frío, estático, sin cambiar nunca, y puramente crítico, sin ilusiones, experiencia ni historia, cae por tierra bajo el peso de datos que hasta ahora han sido soslayados artificial y deliberadamente»[636]. Como indicaré en seguida al examinar los escritos de Aristóteles, el Filósofo fue desarrollando sus tesis sólo de manera gradual; y, después de todo, esto es lo único que, naturalmente, podría esperarse.

Muerto Platón, salió Aristóteles de Atenas en compañía de Jenócrates (Espeusipo, el sobrino de Platón, había pasado a ocupar el puesto de director en la Academia, y Aristóteles no veía las cosas de igual modo que él; en todo caso, puede que no quisiera continuar en la Academia como subalterno de su nuevo director), y fundó

una rama de la Academia en Assos, ciudad de la Tróade. Allí influyó sobre Hermias, tirano de Assos y de Atarneo, y se casó con su sobrina e hija adoptiva Pythia. Mientras trabajaba en Assos empezó Aristóteles, sin duda, a desarrollar sus propios puntos de vista independientes. Tres años después pasó a Mitilene, en la isla de Lesbos, y fue probablemente allí donde entró en relaciones con Teofrasto, natural de Ereso, en la misma isla, que vendría a ser, andando el tiempo, el discípulo más famoso de Aristóteles. Hermias entró en negociaciones con Filipo de Macedonia, quien había concebido el ideal de una victoria helénica sobre los persas. El general persa Mentor se apoderó de Hermias a traición y le llevó prisionero a Susa; allí fue torturado, pero no habló sino para pronunciar este último mensaje: «Decid a mis amigos y compañeros que no he flaqueado ni he hecho cosa alguna indigna de la filosofía». Aristóteles publicó un poema en su honor[637].

En 343-342 fue invitado Aristóteles por Filipo de Macedonia a ir a la corte de Pella para encargarse de la educación de su hijo Alejandro, que tenía entonces trece años de edad. Esta permanencia en la corte de Macedonia, y el intento de ejercer un auténtico influjo moral en el joven príncipe, que habría de desempeñar más tarde tan sobresaliente papel en el escenario político y pasar a la posteridad con el sobrenombre de «Magno», debió de contribuir mucho a ampliar los horizontes de Aristóteles y a liberarle de la estrechez de miras del griego corriente, aunque este efecto no parece que fuese tan grande como podría haberse esperado: Aristóteles nunca cesó de participar del punto de vista griego, que consideraba la Ciudad-Estado como el centro de la vida. Cuando Alejandro subió al trono (336-335), Aristóteles partió de Macedonia —concluida ya presumiblemente su gestión pedagógica— y es probable que permaneciera durante algún tiempo en Estagira, su ciudad natal, que Alejandro reconstruyó en pago de su deuda para con su maestro. Transcurridos algunos años, los vínculos que unían al filósofo con su discípulo se debilitaron: aunque Aristóteles aprobaba hasta cierto punto la política macedonia, no podía aprobar la tendencia de Alejandro a considerar a los griegos y a los «bárbaros» en pie de igualdad. Añádase que, en 327, Calístenes, sobrino de Aristóteles que por recomendación de éste había sido tomado al servicio de Alejandro, incurrió en sospechas de participación en una conjura contra el rey y fue ejecutado.

Aristóteles había vuelto a Atenas en 335-334, y allí fundó su escuela propia. Aparte del hecho de haber estado ausente de la Ciudad durante bastantes años, el desarrollo de su propio pensamiento le impidió sin duda volver a entrar en la Academia ateniense. Su nueva Escuela se hallaba situada al nordeste de la Ciudad, en el Liceo, dentro del recinto de Apolo *Lykeïos*, fue dedicada a las Musas. Se la conoció también por el nombre de περίπατος, y a sus miembros por el de οῦ περιπατητικοί, debido a su costumbre de discutir mientras paseaban por una galería cubierta, o simplemente porque gran parte de las lecciones se daban en aquella galería. Además

de su obra educadora e instructiva, parece ser que el Liceo tuvo, más marcadamente que la Academia, el carácter de una unión o sociedad en la que los pensadores ya maduros proseguían sus estudios e investigaciones: era, en resumidas cuentas, algo así como una universidad o institución científica, equipada de biblioteca y con un cuadro de profesores, y en ella se daban cursos con regularidad.

En 323 a. J. C. murió Alejandro Magno, y la reacción que en Grecia se produjo contra la soberanía macedonia trajo consigo una acusación de ἀσέβεια contra Aristóteles, que había estado tan estrechamente relacionado con el gran caudillo en los días de su juventud. Aristóteles huyó de Atenas (para que los atenienses no pecaran por segunda vez contra la filosofía, según se cuenta que dijo) y se retiró a Calcis, en Eubea, donde vivió en una propiedad de su difunta madre. Poco después, en 322-321 a. J. C. murió de enfermedad.

1. Las obras de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles son obra de tres períodos principales: 1.º el de sus relaciones con Platón; 2.º los años de su actividad en Assos y en Mitilene; 3.º la época de su dirección del Liceo en Atenas. Divídense también en dos grupos o clases: 1.º las obras exotéricas —ῦξωτερικοί, ῦκδεδομένοι λόγοι—, que fueron escritas la mayor parte en forma de diálogos e iban dirigidas al gran público, y 2.º las obras pedagógicas —ῦκροαματικοῦ λόγοι, ὑπομνήμύτα, πραγματεῦα—, que eran resúmenes de las lecciones dadas por Aristóteles en el Liceo. De las obras del primer grupo solamente existen fragmentos, mientras que de las del segundo son muchas las que han llegado hasta nosotros. Estas obras pedagógicas fueron dadas a conocer al público por vez primera en la edición que de ellas hizo Andrónico de Rodas (c. 60-50 a. J. C.), y le granjearon a Aristóteles fama de escritor de árido estilo, no embellecido por gracias literarias. Se ha señalado que, si bien Aristóteles fue un gran inventor de términos filosóficos, no se cuidaba gran cosa del estilo ni de la belleza verbal, pues el interés que ponía en la filosofía era demasiado grave para admitir el empleo de metáforas en vez de claros razonamientos o para caer de nuevo en el mito. No obstante, aunque es cierto que sus obras pedagógicas carecen de atractivos literarios, también es verdad que las obras que él mismo publicó, y de las que solamente poseemos fragmentos, no desdeñaban las gracias literarias (Cicerón[638] alabó lo

fluido de su estilo), y ocasionalmente daban cabida al mito. Sin embargo, aquellas obras más pulidas fueron las primeras de Aristóteles, quien las escribió cuando estaba todavía bajo la influencia directa de Platón o abriéndose camino aún hacia su propia posición independiente.

1.º Durante el *primer período* de su actividad literaria puede decirse que Aristóteles se adhirió fuertemente a Platón, su maestro, así en lo tocante al contenido como, al menos en general, respecto a la forma; aunque parece ser que en sus Diálogos era el mismo Aristóteles quien dirigía la conversación: …*sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus* (Cic., *Ad Att*., 13, 19, 4). Lo más probable es que, en los diálogos, Aristóteles sostuviese la filosofía platónica, y que sólo más tarde cambiara de manera de pensar. Plutarco habla de que Aristóteles cambió de tesis (μετατίθεσθαι)[639]. Por otra parte, Cefisodoro, discípulo de Isócrates, le endosa a Aristóteles teorías de Platón, por ejemplo, en lo concerniente a las Ideas[640].

a) A este período pertenece el diálogo *Eudemo* o *Sobre el alma*, en el que Aristóteles comparte la doctrina platónica de la reminiscencia y de la aprehensión de las Ideas en un estado de preexistencia, y se muestra dominado, en general, por la influencia de su Maestro. Arguye el Estagirita defendiendo la inmortalidad del alma en términos inspirados en el *Fedón*: el alma no es mera armonía del cuerpo; la armonía tiene un contrario, la desarmonía; mientras que el alma no tiene contrario alguno; por consiguiente, el alma no es una armonía[641]. Aristóteles supone la preexistencia y la sustancialidad del alma, y también la existencia de las Formas. Así como el hombre puede enfermar y perder todo recuerdo, así el alma, al entrar en esta vida, olvida su anterior estado de preexistencia; y lo mismo que los que recobran la salud después de la enfermedad se acuerdan de sus padecimientos, de igual modo el alma, después de la muerte, se acuerda de su vida. La vida aparte del cuerpo es el estado normal (κατῦ φύσιν) del alma; su inhabitación en el cuerpo es, realmente, una grave enfermedad[642]. He aquí una opinión muy distinta de la que luego mantendrá Aristóteles, cuando haya fijado su posición independiente.

b) El *Protréptico* pertenece también a este período del desarrollo de Aristóteles. Parece que era una carta dirigida a Themyson de Chipre y no un diálogo. En esta obra se mantiene la doctrina platónica de las Formas, y se describe al filósofo como al contemplador de las Formas o Ideas mismas y no de sus imitaciones (αῦτῦν γῦρ ῦοτι θεατής ῦλλῦοῦ μιμημάτων)[643]. Además, la *frónesis* conserva la significación platónica, denotando la especulación metafísica, por lo que tiene un sentido teorético y no el puramente práctico con que aparece en la *Ética a Nicómaco*. En el *Protréptico* recalca también Aristóteles lo deleznable de los bienes de la tierra, y pinta esta vida como la muerte o la tumba del alma, que solamente entra en la vida superior y verdadera mediante la muerte del cuerpo. Esta manera de ver las cosas es un indicio

de la influencia directa de Platón, ya que posteriormente, en la *Ética a Nicómaco*, insiste Aristóteles en la necesidad de los bienes terrenales, por lo menos en cierto grado, para que la vida sea verdaderamente feliz, y así hasta para el filósofo.

c) Es probable que las partes más antiguas de los escritos sobre lógica, de la Física y acaso también del *De Anima* (libro Γ) daten de este primer período. De modo que, si un esbozo preliminar de la *Metafísica* (consistente en el libro A) se remonta al *segundo período*, es de suponer que la *Física* (libro II) se remonta al *período primero*, puesto que en el primer libro de la *Metafísica* se hace una referencia a la *Física* o, por lo menos, se presupone ya la exposición de la teoría de las causas[644]. Probablemente la *Física* está compuesta de dos grupos de monografías, y los dos primeros libros y el libro VII deben atribuirse al primer período de la actividad literaria de Aristóteles.

2.º) En su segundo período, Aristóteles comenzó a apartarse de su primera posición predominantemente platónica y a adoptar una actitud más crítica para con las doctrinas de la Academia. Él se consideraba todavía, evidentemente, como académico, pero había entrado ya en la fase de la crítica o del creciente criticar las teorías del platonismo. Este período está representado por el diálogo *Sobre la filosofía*, Περὶ φιλοσοφίας, obra en la que se combinan una marcada influencia platónica y la crítica de algunas de las teorías más características de Platón. Así, aunque Aristóteles presenta a Platón como el punto culminante de la filosofía precedente (y, a decir verdad, respecto de la filosofía prearistotélica siempre pensó esto Aristóteles), critica sin embargo la teoría platónica de las Formas o Ideas, al menos bajo el último aspecto a que llegó en manos de Platón. «Si las Ideas fuesen otra clase de números distintos de los números matemáticos, no podríamos entenderlas. Porque, ¿quién, en todo caso, de entre la mayoría de nosotros, entiende otra clase de números?»[645] Asimismo, aunque Aristóteles acepta más o menos la teología astral de Platón, se ve asomar ya el concepto del Motor Inmóvil[646], si bien todavía no se hace mención de la multitud de motores que aparecen después en sus últimos libros metafísicos. El término «dios visible» —τοσοῦτον ὑρατῦν θεόν— aplica al Cosmos o al Cielo, y es de derivación platónica.

Importa advertir que el argumento en pro de la existencia de la Divinidad sacado de la gradación de las perfecciones se halla en este diálogo: «En general, allí donde hay un mejor hay también un óptimo. Mas, como entre las cosas existentes hay unas que son mejores que otras, ha de haber también un existente que sea el mejor de todos, y éste será la Divinidad.» Aristóteles supone aquí, por supuesto, la gradación de las formas reales[647]. La creencia subjetiva en la existencia de Dios derívala Aristóteles de la experiencia anímica de los éxtasis y las profecías que ocurren, por ejemplo, durante el sueño, así como de la visión del cielo estrellado, por más que tal reconocimiento de los fenómenos ocultos sea en realidad extraño al ulterior desarrollo mental del Estagirita[648]. En este diálogo, pues, combina Aristóteles

elementos cuya única fuente es Platón y su escuela con otros elementos de crítica de la filosofía platónica, como cuando critica la teoría de las Ideas o la doctrina de la «creación» expuesta en el *Timeo*, afirmando en cambio la eternidad del mundo.[649]

Al parecer, un primer esbozo de la *Metafísica* se remonta, en cuanto a su origen, a este segundo período del desarrollo de Aristóteles, que es el período de transición. Tal esbozo comprendería el libro A (en el que el uso del término «nosotros» denota la fase transicional), el libro B, el libro K 1-8, el libro A (excepto C 8), el libro M 9-10 y el libro N. Según Jaeger, los ataques iban dirigidos, en esta *Metafísica* primitiva, sobre todo contra Espeusipo[650].

Piensan algunos que la *Ética a Eudemo* pertenece a este período y que data de la permanencia de Aristóteles en Assos. En esta obra se atiene aún el Estagirita a la concepción platónica de la *frónesis*, aunque el objeto de la contemplación filosófica no es ya para él el Mundo Ideal de Platón sino el Dios trascendente de la *Metafísica*.[651] Quizá date también de este período una primitiva *Política* formada por los libros 2, 3, 7 y 8, que tratan, del Estado ideal. Las utopías al estilo de la *República* platónica son criticadas por Aristóteles.

Los escritos *De caelo* y *De generatione et corruptione* (*Περὶ οὖρανοῦ* y *Περὶ γενέσς καῦ φθορᾶς*) son atribuibles también, con probabilidad, a este período.

3.º) El *tercer período* del desarrollo de Aristóteles (335-322) es el de su actividad en el Liceo. Durante él aparece Aristóteles como el observador empírico y el científico que, no obstante, trata de levantar todavía una robusta construcción filosófica sobre firmes cimientos hondamente hincados en la tierra. Es asombrosa la capacidad de organización de que da pruebas Aristóteles en esta última fase de su vida con respecto a toda suerte de detalladas investigaciones en los dominios de la naturaleza y de la historia. Cierto que en la Academia se habían hecho prácticas clasificatorias, principalmente con fines lógicos, que implicaban su tanto de observación empírica, pero nada se hacía allí que se pareciese mucho a la continua y sistemática investigación de los detalles de la naturaleza y de la historia que el Liceo llevó a cabo bajo la dirección de Aristóteles. Este espíritu de exacto escrutinio de los fenómenos naturales e históricos representa en realidad algo nuevo en el mundo griego, y su mérito debe adjudicársele sin duda alguna al Estagirita. Pero no hay que describir a Aristóteles como si durante la última fase de su vida hubiese sido un puro positivista —cosa que se ha hecho a veces—, porque no hay pruebas de que abandonara nunca la metafísica, aun con todo el interés que demostró por las investigaciones científicas y exactas.

Las lecciones dadas por Aristóteles en su escuela formaron la base de sus obras «pedagógicas», las cuales circulaban entre sus discípulos y, como ya hemos dicho, fueron publicadas por primera vez por Andrónico de Rodas. La mayor parte de las obras pedagógicas pertenece a este período tercero, salvo, naturalmente, aquellas

porciones que es probable que pertenezcan a una fase anterior. Estas obras pedagógicas han sido causa de muchos quebraderos de cabeza para los especialistas, debido, por ejemplo, a lo forzado de las conexiones entre unos libros y otros, a que hay secciones que al parecer rompen la sucesión lógica del pensamiento, y a cosas así. Hoy día se tiene por probable que estos escritos son disertaciones de Aristóteles que se publicaron como lecciones dadas por él en el seno de la Escuela. Pero de aquí no se sigue que cada obra represente una lección aislada o una serie ininterrumpida de lecciones; trátase, más bien, de distintas secciones o lecciones que fueron reunidas más tarde y a las que se dio unidad externa anteponiéndoles un título común. Este trabajo de composición sólo en parte puede haber sido realizado por Aristóteles mismo: las generaciones siguientes de la Escuela lo prosiguieron y fue completado por vez primera por Andrónico de Rodas, si no más tarde.

Las obras del tercer período de Aristóteles pueden dividirse así:

a) *Escritos sobre lógica* (reunidos en la época bizantina bajo el título de *Organon*):

Las *Categorías* o κατηγορῦαι (cuyo contenido, por lo menos, es aristotélico).

El *De interpretatione* o Περῦ ῦρμενείας (sobre la proposición y el juicio). Los *Primeros analíticos* o ῦναλυτικά πρότερα (dos libros sobre la inferencia). Los *Analíticos segundos* (o *posteriores*), ῦναλυτικά ῦοτερα (dos libros sobre la demostración, el conocimiento de los principios, etc.). *Los Tópicos* o Τοπικά (ocho libros sobre la dialéctica o la demostración probable). Las *Falacias sofísticas* o Περῦ σοφιστικῦν ῦλέγκων.

b) Escritos metafísicos:

Los libros *Metafísicos* o μετῦ τῦ φυσικά, serie de lecciones dadas en distintas épocas; su nombre se debe a la posición que ocupan en el *Corpus Aristotelicum*, y se lo dio probablemente un peripatético anterior a Andrónico.

c) Obras sobre filosofía natural, ciencias naturales, psicología, etc.:

La *Física* o φυσικῦ ῦκρόασις; o φυσικά o τῦ περῦ φύσεως. Compónese esta obra de ocho libros, de los que los dos primeros han de atribuirse al período platónico de Aristóteles. En *Metafísica* A 983 a 32-3 se hace referencia a la Física, o, mejor dicho, se presupone explícitamente como ya expuesta la teoría de las causas que aparece en *Física* II. El libro VII de la Física pertenece probablemente también a la obra anterior de Aristóteles, mientras que el libro VIII no forma parte, en realidad, de la Física, puesto que cita la *Física* diciendo: «según lo expusimos ya en la *Física*»[652]. Al parecer, pues, la obra entera consistía originariamente en cierto número de monografías independientes, suposición a que da pie el hecho de que la Metafísica cita como «Física» las dos obras *De caelo* y *De generatione et corruptione*.[653]

Los Meteorológicos o Μετεθρολογικά o Περῦ μετεώρων (cuatro libros).

Las *Historias de los animales* o Περῦ τῦ ῦστορίαι (diez libros de anatomía y

fisiología comparadas, el último de los cuales es, probablemente, postaristotélico).

Las ὓνατομαί, en siete libros, obra que se ha perdido.

El tratado *De incessu animalium* o Περῦ ζῦων πορείας (un libro) y el De motu animalium o Περῦ ζῦων κινήσεως (un libro).

El *De generatione animalium*, Περῦ ζῦων γενέσεως (cinco libros).

El *De anima* o Περῦ φυχῦς que contiene las doctrinas psicológicas de Aristóteles.

Los *Parva naturalia*, colección de trataditos que se ocupan de temas como la percepción (*Περῦ αῦσθήσεως καῦ αῦσθητῦν*), la memoria (*Περῦ μήμης καῦ ὓναμνήσεως*), el sueño y la vigilia (Περῦ ὓνου καῦ ὓγρηγόρσεως), los sueños (Περῦ ὓνυπίων), la longevidad y la brevedad de la vida (Περῦ μακροβιότητος καῦ βραχυβιότητος), la vida y la muerte Περῦ ζωῦς καῦ θανατου), la respiración (Περῦ ὓνύπνοῦς), la adivinación por los sueños (Περῦ τῦς καθῦ ὓπνον μαντικῦς).

Los *Problemas* (Προβλήματα) son, por lo que parece, una serie de cuestiones que se agruparon gradualmente, en torno a un núcleo de notas o sugerencias hechas por el mismo Aristóteles.

d) Obras sobre ética y política:

Los *Magna moralia* o Ήθικῦ μεγάλα, aa, en dos libros, que en general se tienen por obra genuina de Aristóteles, al menos por lo que atañe al contenido[654]. Parte de la *Magna moral* parece haber sido escrita cuando Aristóteles estaba aún más o menos de acuerdo con Platón.

La *Ética a Nicómaco* (Ήθικῦ Νικομάχεια), en diez libros, cuyo título se debe a habérsela supuestamente dedicada por Aristóteles a su hijo Nicómaco o editada por éste.

La Política (Πολιτικά), cuyos libros 2, 3, 7 y 8 —de los ocho de que consta en total— parecen atribuibles al segundo período de la actividad literaria de Aristóteles. Opina Jaeger que los libros 4-6 fueron insertados antes de que al conjunto se le antepusiera el libro I, pues el libro IV se refiere al III como al que daba comienzo a la obra —ὓν τοῦς πρώτοις λόγοις—. «El contenido del libro II es meramente negativo»[655].

Colección de las Constituciones de 158 Estados. La de Atenas se halló en unos papiros en 1891.

e) *Obras sobre estética, historia y literatura:*

La *Retórica* (Τέχνη ῥητορική), en tres libros.

La *Poética* (Περὶ ποιητικῆς), que se ha perdido en parte y lo que queda es muy incompleto. Añádanse las:

Listas de las representaciones dramáticas celebradas en Atenas; la colección de Didascálicas; la lista de los vencedores en los juegos Olímpicos y Píticos. Aristóteles dejó comenzados una obra sobre el problema homérico, un tratado sobre los derechos territoriales de los Estados (Περὶ ὧν τόπων δικαιώματα πόλεων), etcétera.

No es preciso suponer que todas esta obras, como por ejemplo la colección de las 158 Constituciones, las compusiera el mismo Aristóteles, pero sí que debieron de emprenderse por iniciativa suya y llevarse a cabo bajo su dirección. Encargó a otros que recopilasen una historia de la filosofía natural (a Teofrasto), de las matemáticas y la astronomía (a Eudemo de Rodas), y de la medicina (a Menón). Maravillan la universalidad de sus intereses y la amplitud de sus investigaciones.

La sola lista de las obras de Aristóteles muestra bien a la claras que su mentalidad era muy diferente de la de Platón, pues se hace palmario en cuanto se la lee, que Aristóteles se orientó hacia lo empírico y científico y que no tendía a tratar los objetos de este mundo como semiilusorios o inapropiados para ser objetos del conocimiento. Mas esta tendencia distinta, que indudablemente se fue diferenciando cada vez más con el transcurso del tiempo, ha llevado, cuando se la asocia a la consideración de hechos tales como la oposición aristotélica a la teoría de las Ideas y a la psicología dualista de Platón, ha llevado —digo— a la concepción popular de un radical contraste entre los dos grandes filósofos. Alguna verdad hay, por supuesto, en tal concepción, puesto que se encuentran pasajes de evidente oposición entre sus doctrinas y se advierte también una diferencia general de atmósfera (por lo menos cuando comparamos las obras exotéricas de Platón —de quien no poseemos otras— con las obras «pedagógicas» de Aristóteles), pero esa verdad es fácil exagerarla. El aristotelismo, históricamente hablando, no es lo opuesto del platonismo, sino su desarrollo, corrigiendo —o tratando de corregir— las unilateralidades de las teorías platónicas, como las que se dan en la de las Ideas, en la psicología dualista de Platón, etcétera, y aportando un fundamento más firme, una base más científica, mediante la mayor observación de los hechos físicos. Que a la vez omitió algunas cosas valiosas, no puede negarse; pero esto sólo prueba que no hay que considerar como diametralmente opuestas las dos filosofías en cuestión, sino como dos espíritus filosóficos y dos cuerpos de doctrina que se complementan. Más tarde el neoplatonismo intentaría hacer una síntesis de ambos, y la filosofía medieval evidencia el mismo espíritu sintetizador. Santo Tomás, por ejemplo, aunque llama a Aristóteles «el Filósofo», ni pudo ni quiso apartarse por entero de la tradición platónica, y en la escolástica franciscana el mismo San Buenaventura, que otorgaba la palma a Patón, no desdeñaba el uso de doctrinas peripatéticas; en cuanto a Duns Escoto, llevó mucho más adelante aún el informar el espíritu franciscano con los elementos aristotélicos.

Tampoco se ha de suponer que Aristóteles, en su entusiasmo por los hechos y en su afán de establecer un fundamento empírico y científico, careciese de potencia sistematizadora o hubiese renunciado nunca a su interés metafísico. El platonismo y el aristotelismo culminan los dos en metafísica. Así Goethe pudo comparar la filosofía de Aristóteles a una pirámide regular de amplia base bien asentada en el

suelo, y la de Platón a un obelisco o a una lengua de fuego que se lanzase hacia el firmamento. Con todo, he de decir que, en mi opinión, el pensamiento de Aristóteles se fue desviando constantemente de las posiciones platónicas, a las que en un principio se había adherido, y los resultados a que fue llegando en su nueva orientación mental no siempre se armonizan por completo con los elementos que de la ortodoxia platónica parece que conservó hasta el fin.

Capítulo XXVIII
La lógica de Aristóteles

l. Aunque Aristóteles no divide siempre de un mismo modo la filosofía[656], puede decirse que su división predilecta es la siguiente[657]:

l.º) La filosofía *teorética*[658], cuya finalidad es alcanzar el conocimiento en cuanto tal y no un objetivo práctico, se divide en a) física o filosofía natural, que estudia las cosas materiales móviles; b) matemática, que estudia las inmóviles pero no separadas (de la materia); c) metafísica, que estudia las realidades separadas de la materia (trascendentes) e inmóviles. (La metafísica incluiría, por tanto, lo que nosotros llamamos teología natural.)[659]

2.º) La filosofía *práctica* (πρακτική) se ocupa principalmente de la ciencia política, pero tiene como disciplinas anejas la estrategia, la economía y la retórica, puesto que los fines a que estas disciplinas se ordenan son subsidiarios y dependientes del de la ciencia política.[660]

3.º) La filosofía *poética* (ποιητική) versa sobre la producción, y no sobre la acción en sí misma, que es el objeto de la filosofía práctica (en el que se incluye la acción ética en su sentido más amplio o político): es, por todos sus aspectos y finalidades, la teoría del arte.[661]

2. La lógica aristotélica recibe a menudo el calificativo de «formal». En la medida en que es un análisis de las formas del pensamiento (de ahí el término «analítica»), resulta apropiada esa caracterización; pero sería gravemente erróneo suponer que para Aristóteles la lógica se ocupase tan exclusivamente de las formas del pensamiento humano que no tuviera conexión ninguna con la realidad exterior a la mente. De hecho, trata él sobre todo de las formas aptas de la demostración, y afirma que la conclusión de una prueba científica proporciona un conocimiento cierto de la realidad. Así, en el silogismo «Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal», no sólo se da el hecho de que la conclusión está deducida correctamente según las leyes de la lógica: Aristóteles afirma que la conclusión se verifica en la realidad. Presupone, por lo tanto, una teoría realista del conocimiento, y, para él, aun siendo la lógica un análisis de las formas del pensamiento, es análisis de un pensamiento que piensa la realidad, que la reproduce conceptualmente en el intelecto del hombre y que, en el juicio verdadero, hace afirmaciones acerca de la realidad que se verifican en el mundo exterior. Es un análisis del pensamiento humano en su captación de la realidad, aunque Aristóteles admite sin duda alguna que las cosas no existen siempre en la realidad extramental precisamente como son concebidas por la mente del hombre; por ejemplo, en el caso de los universales.

Se verá esto muy claro en su doctrina de las categorías. Desde el punto de vista lógico, las categorías abarcan todas las maneras que tenemos de pensar las cosas —

verbigracia, predicando cualidades de las substancias—, pero, al mismo tiempo, son también los modos como existen en realidad las cosas: éstas son substancias y poseen, de hecho, accidentes. Así, pues, las categorías exigen que se las trate no sólo lógica, sino además metafísicamente. No debe compararse, por tanto, la lógica de Aristóteles con la de Kant, puesto que no se propone aislar unas formas *a priori* del pensamiento que sean aportación de sola la mente en su proceso activo del conocer. Aristóteles no da lugar a que se plantee el «problema crítico»: presupone una epistemología realista y afirma que las categorías del pensamiento, las que expresamos mediante el lenguaje, son también categorías objetivas de la realidad extramental.

3. En las *Categorías* y en los *Tópicos* se fija en diez el número de las categorías o predicamentos: οὐσία o τί ἐστι (hombre, caballo); πόσόν (tres metros de largo); ποιόν (blanco); πρός τί, (doble que…); ποῦ (en el mercado); πότε (el año pasado): κεῖσθαι (yace, está de pie, está sentado); ἔχειν (armado, con sandalias); ποιεῖν (corta); πάσχειν (es cortado, o quemado…). En cambio, en los *Analíticos posteriores*, su número es ocho: el κεῖσθαι o *situs* y el ἔχειν o *habitus* se engloban en otras categorías[662]. No es verosímil, pues, que Aristóteles considerase definitiva su deducción de las categorías. Sin embargo, tampoco hay motivo para suponer que tuviese la lista de las categorías por una enumeración casual, carente de consistencia sistemática. Al contrario, la lista de las categorías constituye una estructura metódicamente ensamblada, una clasificación de conceptos, una tipificación de las nociones básicas de nuestro conocimiento científico. La palabra κατηγορεῖν quiere decir «atribuir», y en los *Tópicos* considera Aristóteles las categorías como una clasificación de predicados: las maneras de pensar el ser en cuanto realizado. Por ejemplo, pensamos un objeto, o bien como una substancia o bien como una determinación de alguna substancia, como cayendo bajo una de las nueve categorías que expresan las maneras de pensar en la substancia en cuanto determinada. En las *Categorías*, Aristóteles considera éstas más bien como la clasificación de los géneros, las especies y los individuos, descendiendo desde los *summa genera* hasta las entidades individuales. Si examinamos nuestros conceptos, las maneras como nos representamos mentalmente las cosas, hallaremos que tenemos conceptos, por ejemplo, de «cuerpos orgánicos», de «animales» (género subordinado), de «carnero» (una especie animal); pero los cuerpos orgánicos, los animales y el carnero están incluidos en la categoría de substancia. De igual modo, podemos concebir el color en general, el azul en general y el azul de cobalto en particular; pero el color, el azul y el azul de cobalto se incluyen todos ellos en la categoría de la cualidad.

Mas las categorías no son, para Aristóteles, simples modos de representación mental, meros moldes de conceptos, sino que corresponden a los modos del ser tal como se da éste en la realidad del mundo extramental, y constituyen así el puente

entre la lógica y la metafísica (siendo el objeto principal de esta última ciencia la substancia)[663]. Tienen, pues, las categorías un aspecto ontológico, así como tienen un aspecto lógico, y donde más claramente aparece su disposición ordenada y estructural es, tal vez, en el ontológico. Para que el ser exista, ha de existir la substancia: ésta es, como si dijéramos, el punto de partida. Fuera de la mente sólo existen, de hecho, realidades singulares, concretas, y para que lo singular exista de este modo, independientemente, ha de ser una substancia. Pero no puede existir sin más como substancia: forzoso es que tenga formas accidentales. Por ejemplo, un cisne no puede existir sin ser de algún color, y no puede ser de algún color como no tenga cantidad, extensión. Henos aquí ya con las tres primeras categorías —substancia, cantidad y cualidad—, que son determinaciones intrínsecas del objeto. Ahora bien, el cisne es idéntico en su naturaleza específica a los demás cisnes, y en cuanto al tamaño es igual o desigual a otras substancias; dicho de otro modo: está en alguna relación con otros objetos. Es más, el cisne, como substancia física, ha de existir en un *lugar* y en un *tiempo* determinados, y ha de estar en alguna *postura*. Añádase, en fin, que las substancias materiales, como quiera que pertenecen a un sistema cósmico, *accionan* y son *accionadas*. Resulta, por lo tanto, que algunas de las categorías afectan al objeto considerado en sí, como determinaciones *intrínsecas* del mismo, mientras que otras le pertenecen sólo como determinaciones *extrínsecas*, afectándolo únicamente en cuanto que está en relación con otros objetos materiales. Se comprenderá, pues, que aunque el número de las categorías pudiera reducirse, englobando algunas de ellas en otras, no obstante, el principio por el que se las deduce no es en modo alguno un principio elegido al azar.

En los *Analíticos posteriores* (a propósito de la definición) y en los *Tópicos*, discute Aristóteles sobre los *predicables* o las diversas relaciones que los términos universales pueden tener con los sujetos de los que son predicados. Estos *predicables* son: el *género* (γένος), la *especie* (εἶδος), la *diferencia* (διαφορά), el *propio* (ἴδιον) y el *accidente* (συμβεβηκός). En los *Tópicos* (I, c. 8) basa Aristóteles su división de los predicables en las relaciones entre el sujeto y el predicado. Así, cuando el predicado se coextiende con el sujeto nos da, o bien la esencia del sujeto o bien una propiedad de éste; mientras que, si no se coextiende con el sujeto, o bien forma parte de los atributos comprendidos en la definición del sujeto (cuando se trata del género o de la diferencia) o bien no forma parte de ellos (en cuyo caso se tratará de un accidente).

Las definiciones esenciales son definiciones estrictas, por el género y la diferencia, y Aristóteles consideraba que la definición implica un proceso de división hasta llegar a las *infimae species* (cf. Platón)[664]. Pero conviene recordar que Aristóteles, sabiendo que no siempre podemos alcanzar una definición esencial o real, se conformaba en parte con las definiciones nominales o descriptivas[665], aunque sin apreciarlas gran cosa, puesto que sólo a las esenciales las consideraba

verdaderamente dignas del nombre de definiciones. La distinción es, con todo, importante, ya que, en realidad, hemos de contentarnos, por lo que toca a los objetos naturales que estudia la ciencia física, con definiciones distintivas o caracterizadoras, las cuales, si bien se aproximan más a la ideal que la definición aristotélica nominal o descriptiva, tampoco llegan a alcanzarla de hecho.

(Algunos autores han recalcado lo que influye en la filosofía el lenguaje. Por ejemplo, como al hablar de la rosa solemos calificarla de roja (y estas costumbres son necesarias para la vida y la comunicación social), propendemos naturalmente a pensar que en el orden de las realidades objetivas existe una cualidad o accidente, la «rojez», que es inherente a una cosa o substancia: a la rosa. De este modo, las categorías de substancia y accidente pueden relacionarse con la influencia de las palabras, del lenguaje. Pero no se olvide que el lenguaje sigue al pensamiento, se construye como expresión del pensamiento, y esto es especialmente verdad tratándose del lenguaje filosófico. Cuando Aristóteles fijó los modos con que la mente piensa las cosas, es indudable que no podía prescindir del lenguaje como instrumento del discurso; pero el lenguaje sigue al pensamiento y éste sigue a las cosas. El lenguaje no es una construcción *a priori*.)

4. El conocimiento científico por excelencia consiste, para Aristóteles, en deducir lo particular de lo general o lo condicionado de su causa, de manera que se sepa la causa de la que el hecho depende y la conexión necesaria entre el hecho y su causa. Dicho de otro modo: tenemos conocimiento científico «cuando conocemos la causa de la que depende el hecho como la causa de ese hecho y no de otro, y sabemos además que el hecho no podría ser distinto del que es»[666].

Pero, aunque desde el punto de vista lógico las premisas son anteriores a la conclusión, Aristóteles reconoce sin ambages que hay diferencia entre la prioridad lógica o prioridad in se y la prioridad epistemológica o *quoad nos*. Afirma explícitamente que «las expresiones "primero" y "mejor conocido" son ambiguas, pues hay diferencia entre lo que es primero y mejor conocido en el orden del ser y lo que es primero para el hombre y mejor conocido por éste. Quiero decir que los objetos más próximos a los sentidos son primeros y mejor conocidos para el hombre; pero, de suyo, los objetos primeros y mejor conocidos son los más alejados de los sentidos»[667]. En otras palabras, nuestro conocimiento parte de los sentidos, esto es, de lo particular y concreto, y asciende después a lo general y universal. «Así, está claro que llegamos a conocer las premisas primeras por inducción; pues el método por el que la percepción sensible establece el universal es inductivo»[668]. Aristóteles se ve, por ende, compelido a tratar no sólo de la deducción, sino también de la inducción. Por ejemplo, en el silogismo citado más arriba, la premisa mayor «Todos los hombres son mortales» se basa en la percepción sensible, y Aristóteles tiene que justificar ésta y, además, la memoria, puesto que ambas entran en juego. De aquí su

doctrina de que los sentidos, *en cuanto tales*, nunca yerran: solamente el juicio es verdadero o falso.

De esta suerte, si un enfermo en un ataque de *delirium tremens* «ve» ratas de color de rosa, sus sentidos no yerran, de suyo, sino que el error se produce al juzgar el paciente que las ratas de color de rosa están «allí fuera», como objetos existentes en la realidad extramental. Similarmente, el sol *parece* más pequeño que la tierra, mas esto no es un error de los sentidos: a decir verdad, los sentidos errarían si el sol pareciese *más grande* que la tierra. El error surge cuando, por falta de conocimientos astronómicos, *juzga* alguien que el sol es en realidad más pequeño que la tierra.

5. Por lo tanto, en los *Analíticos*, Aristóteles se ocupa, no sólo de las pruebas científicas, de la demostración o la deducción, sino también de la inducción (ἐπαγωγή). La inducción científica significa para él la inducción *completa*, y dice expresamente: «La inducción procede mediante una enumeración de todos los casos»[669]. La inducción *incompleta* le es útil sobre todo al orador. Aristóteles se sirvió del experimento, pero no elaboró una metodología científica de la inducción ni del empleo de la hipótesis. Aun admitiendo que «el silogismo inductivo nos resulta más claro»[670], su ideal sigue siendo la deducción, la demostración silogística. Su análisis del proceso deductivo es de muy alto nivel y muy completo; pero no se puede decir que hiciera otro tanto con la inducción. Esto era, sin duda, lo más natural en el mundo antiguo, donde las matemáticas alcanzaron un desarrollo mucho mayor que las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, después de haber establecido que la percepción sensible en cuanto tal no puede llegar al universal, indica Aristóteles que podemos observar grupos de objetos singulares o la frecuencia con que se repite un suceso, y así, valiéndonos del raciocinio abstracto llegar a conocer una esencia o principio universal.[671]

6. En los *Analíticos primeros* investiga Aristóteles las formas de la inferencia, y define el silogismo como «un razonamiento en el que, establecidas algunas cosas, síguese necesariamente otra distinta de ellas, por el mero hecho de estar ellas establecidas»[672]. Estudia luego las tres figuras del silogismo, etcétera:

1.º) El término medio es el sujeto de una premisa y el predicado de la otra. Así: M es P, S es M, por consiguiente S es P. Todo animal es substancia; todo hombre es animal; por consiguiente, todo hombre es substancia.

2.º) El término medio es predicado en las dos premisas: P es M, S no es P, por consiguiente S no es P. Todo hombre es risible [o puede reír]; ningún caballo es risible; por consiguiente, ningún caballo es hombre.

3.º) El término medio es sujeto en las dos premisas: M es P, M es S, por consiguiente S es P. Todo hombre es risible; todo hombre es animal; por consiguiente, algún animal es risible.

En los *Tópicos*[673] distingue Aristóteles el razonamiento *demostrativo* (es decir,

«aquel cuyas premisas son verdaderas y primeras o tales que nuestro conocimiento de ellas procede de premisas que son primeras y verdaderas») del razonamiento *dialéctico* (es decir, «a partir de opiniones generalmente aceptadas», o sea, «por todos, o por la mayoría, o por los más notables e ilustrados»). Añade una tercera clase de razonamiento, el erístico o «contencioso» (que «parte de opiniones que parecen generalmente aceptadas pero no lo están en realidad»). Este tercer tipo de razonamiento lo estudia Aristóteles con detención en su tratado sobre las *Argumentaciones sofísticas* (Σοφιστικοί λόγοι), donde examina, clasifica y refuta las diversas clases de falacias.

7. Aristóteles vio certeramente que las premisas que se utilizan en la deducción han de ser probadas también ellas mismas; mas, por otra parte, si *todo* principio necesita prueba, nos encontraremos metidos en un *proceso infinito* y nada se podrá probar nunca. Comprendiéndolo así, sostuvo que hay ciertos principios que son conocidos instintiva e inmediatamente y no necesitan demostración.[674] El más profundo de tales principios es el *principio de contradicción*. Estos principios no pueden probarse. Por ejemplo, la forma lógica del principio de contradicción —«De dos proposiciones, una de las cuales afirma algo y la otra lo niega, tiene que ser una verdadera y falsa la otra»— no es ninguna prueba del principio en su forma metafísica. Por ejemplo: «La misma cosa no puede atribuirse y no atribuirse a la vez y bajo el mismo aspecto al mismo sujeto.» Simplemente denota el hecho de que nadie que piense puede poner en cuestión el principio que constituye la base de todo pensar y se ha de presuponer necesariamente.[675]

Tenemos, pues: 1.) los primeros principios, percibidos por el νοῦς; 2.) lo que de esos principios deriva de un modo necesario y es objeto de la ἐπιστήμη, y 3.) lo que por ser contingente podría ser de otra manera y está sometido a la δόξα. Pero Aristóteles vio que la premisa mayor de un silogismo, por ejemplo, «Todos los hombres son mortales», no puede derivarse inmediatamente de los primeros principios, sino que depende también de la inducción. Ello implica una teoría realista de los universales, y Aristóteles declara que la inducción muestra el universal como contenido implícitamente en el particular conocido con nitidez[676].

8. En una obra como la presente no se echará de menos una exposición detallada, con su correspondiente discusión, de la lógica aristotélica, pero lo que sí es imprescindible ponderar es la grandísima aportación con que contribuyó Aristóteles al desarrollo del pensamiento humano en este campo de la ciencia, sobre todo en lo tocante al silogismo. Es muy cierto que en la Academia se practicaron el análisis y la división en conexión con la teoría de las Formas (piénsese en las discusiones del *Sofista*); pero Aristóteles fue quien primero dio cuerpo a la lógica («Analítica») como ciencia autónoma, y quien primero descubrió, aisló y analizó la forma fundamental de la inferencia, a saber, el silogismo. Es éste uno de sus logros más duraderos, y aunque

hubiese sido su único acierto positivo, bastaría para perpetuar su memoria. No puede decirse que Aristóteles hiciera un análisis completo de todos los procesos deductivos, pues el silogismo clásico supone: 1.) tres proposiciones, cada una en forma de sujeto y predicado; 2.) tres términos, de los que cada proposición toma su sujeto y su predicado y que, según su situación, determinan los casos en que dos de las proposiciones implican la tercera, en virtud ya sea a.) de sola la forma lógica, ya sea b.) de alguna aneja afirmación de existencia, como sucede en el silogismo de la forma *Darapti*. Aristóteles no tuvo en cuenta, por ejemplo, otra forma de razonamiento de la que trata el cardenal Newman en su *Grammar of Assent*, a saber, cuando se sacan conclusiones, no a partir de unas proposiciones dadas, sino a partir de determinados hechos concretos. La mente considera esos hechos y, después de enjuiciarlos críticamente, infiere una consecuencia que no se enuncia en una proposición general (como en la inducción propiamente dicha), sino que es de carácter particular, como, por ejemplo: «El acusado es inocente». Claro que aquí se sobreentienden varias proposiciones generales (por ejemplo, una evidencia de cierto tipo es compatible o incompatible con la inocencia de un acusado), pero el entendimiento se aplica, más que a deducir las consecuencias implícitas en las proposiciones presupuestas, a deducir las que se siguen de un número determinado de hechos concretos. Santo Tomás de Aquino reconoció este tipo de razonamiento y lo atribuyó a la *vis cogitativa*, llamada también *ratio particularis*.[677] Por lo demás, ni siquiera a propósito de la forma de inferencia que él analizó se planteó Aristóteles la cuestión de si los principios generales de los que partía eran simplemente principios formales o tenían sentido ontológico. La mayoría de las veces parece dar esto último por supuesto.

Pero sería absurdo criticar a Aristóteles porque no hizo un estudio completo de todas las formas del razonamiento y no planteó ni resolvió todas las cuestiones que se pueden plantear acerca de las formas del pensamiento humano: la tarea que él se propuso llevar a cabo la cumplió muy bien, y el conjunto de sus tratados lógicos (denominado posteriormente *Organon*) constituye una obra maestra de la inteligencia humana. Podemos estar seguros de que no le faltaba razón a Aristóteles para presentarse como un adelantado o precursor en el terreno de los análisis y sistematizaciones de la lógica. Al final del *De sophisticis elenchis* hace notar que mientras que en materia de retórica, por ejemplo, han sido muchas las cosas dichas por otros antes que por él, no sabe en cambio de ninguna obra anterior a la suya que trate del razonamiento y que le haya podido servir de base para componer ésta se vio obligado a roturar un terreno prácticamente virgen. Con anterioridad a él, nadie había analizado sistemáticamente el proceso mental del raciocinio. Los maestros de retórica habían dado a sus discípulos una enseñanza empírica, a base de ejercitarles en «argumentaciones controvertibles», pero nunca habían elaborado una metodología

científica ni habían expuesto el tema de un modo sistemático: Aristóteles tuvo que empezar él mismo desde el principio, así que su reivindicación de prioridad, tal como aparece en el *De sophisticis elenchis* es justa, sin duda, por lo que respecta al descubrimiento y al análisis del silogismo en general.

Se oye decir, a veces, que los modernos estudios de lógica han quitado ya todo valor a la lógica aristotélica tradicional, algo así como si ahora se pudiese relegar la lógica tradicional al almacén de las piezas de museo únicamente interesantes para la historia de la filosofía. Por otro lado, quienes han sido formados en la tradición aristotélica propenden quizás a manifestarse exageradamente leales a esta tradición combatiendo, por ejemplo, la moderna lógica simbólica. Ambos extremismos carecen, en realidad, de fundamento, y es preciso adoptar, más bien, una actitud sana y equilibrada, que reconozca sinceramente, por una parte, lo incompleto de la lógica aristotélica y, por otra, el valor de la lógica moderna, pero que, al mismo tiempo, rehúse desacreditar la lógica aristotélica porque no abarcara todos los dominios de la lógica. Esta actitud sana y equilibrada es la que mantienen cuantos han profundizado en el estudio de la lógica: conviene insistir en ello, para que nadie piense que son sólo los filósofos escolásticos quienes, hablando *pro domo sua*, dan todavía algún valor a la lógica de Aristóteles. Así, aún afirmando, y con razón, que «ya no se le puede considerar como constituyendo el total de la deducción», Susan Stebbing admite que «el silogismo tradicional conserva su valor»[678], y Heinrich Scholz declara: «El *Organon* aristotélico sigue siendo todavía hoy la más bella e instructiva introducción a la lógica de cuantas han sido escritas por el hombre»[679]. La moderna lógica simbólica puede ser una adición, y una adición muy valiosa, a la lógica de Aristóteles, pero no debe verse aquélla como un conjunto completamente opuesto a ésta: la moderna se diferencia de la lógica no simbólica por su más alto grado de simbolización, por ejemplo, por la idea de la funcionalidad proposicional.

9. Esta exposición, forzosamente breve y resumida, de la lógica aristotélica será provechoso que la concluyamos con un sumario de *algunos temas característicos* tratados en el *Organon*, sumario que patentizará la gran amplitud del campo de los análisis lógicos realizados por el Estagirita. En las *Categorías*, estudia Aristóteles la gama de variabilidad del sujeto y del predicado; en el *De interpretatione*, la de la oposición entre las proposiciones modales y asertóricas, lo cual le lleva a una interesante discusión sobre «el tercero excluido», en los capítulos VII y X. En el libro primero de los *Primeros Analíticos* estudia la conversión de las proposiciones puras y de las proposiciones necesarias y contingentes, analiza las tres figuras del silogismo y da las reglas a que hay que atenerse para construir o hallar silogismos concluyentes, por ejemplo, la inferencia oblicua (cap. XXXVI), la negación (cap. XLVI), las pruebas *per impossibile* y *ex hypothesi* (caps. XXIII y XLIV). En el libro segundo se ocupa Aristóteles del reparto de la verdad y del error entre las premisas y la

conclusión, de los defectos del silogismo, de la inducción (entendiéndola, en un sentido restringido, como la «enumeración de todos los casos») (Cap. XXIII), del entimema, etcétera.

El primer libro de los *Segundos Analíticos* trata de la estructura de una ciencia deductiva y de su punto de partida lógico, de la unidad, de la diversidad, de la distinción y de la ordenación lógica de las ciencias, de la ignorancia, del error y de la no validez; el segundo libro versa sobre las definiciones, esencial y nominal, sobre la diferencia entre la definición y la denominación, sobre la «indemostrabilidad» de la naturaleza esencial, la manera como se adquiere el conocimiento de las verdades básicas, etc. Los *Tópicos* se ocupan de los predicables, de la definición, de la técnica de la prueba o la práctica de la dialéctica; el tratado de las *Argumentaciones sofísticas* clasifica las falacias y las resuelve.

Capítulo XXIX
La metafísica de Aristóteles

1. «Todos los hombres, por naturaleza, desean saber»[680]. Así, con esta frase optimista, comienza Aristóteles la *Metafísica,* libro, o más bien serie de disertaciones, de difícil lectura (el filósofo árabe Avicena decía haber leído cuarenta veces la Metafísica de Aristóteles sin entenderla), pero que es de la mayor importancia para la comprensión de la filosofía del Estagirita y que ha ejercido enorme influencia en todo el pensamiento europeo ulterior[681]. Sin embargo, aunque todo los hombres desean saber, hay diferentes grados del saber. Por ejemplo, el hombre *meramente experimentado*, como Aristóteles dice, puede «saber» que cierta medicina le ha sido beneficiosa a X cuando estaba enfermo, pero sin llegar a saber el porqué de tal beneficio, mientras que el hombre del arte sabe la causa: conoce, supongamos, que X estaba febril y que la medicina en cuestión tiene cierta propiedad que hace desaparecer la fiebre. Este «entendido» conoce un universal, porque sabe que ese medicamento tenderá a curar a cuantos padezcan esa enfermedad. El arte, por consiguiente, se ordena a una producción de cierta clase, pero no es, en opinión de Aristóteles, la sabiduría, ya que la suprema sabiduría no se ordena a producir cosa alguna ni a asegurar ningún efecto —no es utilitaria— sino que trata únicamente de averiguar los primeros principios de la realidad, es decir, trata de alcanzar el conocimiento por lo que éste es en sí mismo. Aristóteles pone al hombre que busca el saber por lo que el saber mismo es en sí por encima del hombre que quiere adquirir un conocimiento particular con miras a lograr algún efecto práctico. En otros términos, es superior aquella ciencia que es deseable por sí misma y no sólo con miras a sus resultados.

Esta ciencia, deseable por sí misma, es la ciencia de los primeros principios o de las primeras causas, ciencia cuyo comienzo está en la admiración. Los hombres empezaron por admirarse de las cosas, por querer explicarse lo que veían, y así, del deseo de comprender y no de ninguna consideración al provecho que los conocimientos puedan reportar, nació la filosofía. Esta ciencia es, pues, la que entre todas las demás mejor se merece el dictado de libre o liberal, porque, lo mismo que un hombre libre, existe para sí misma y no para ningún otro fin. La metafísica es, pues, según Aristóteles, *la sabiduría por excelencia*, y el filósofo o amante de la sabiduría es el que desea lograr el conocimiento acerca de la causa última y la naturaleza de la realidad, y este conocimiento lo desea por lo que tal conocimiento es en sí. Aristóteles es, por consiguiente, un «dogmático», en el sentido de que supone que ese conocimiento es asequible, aunque no, claro está, en el sentido de que proponga teorías sin intentar siquiera probarlas.

La sabiduría se ocupa, pues, de los primeros principios y causas de las cosas, y es,

por ende, un conocimiento universal en el más alto grado. Esto quiere decir que es la ciencia que más se aleja de los sentidos, la ciencia más abstracta y, también, la más difícil, porque requiere el mayor esfuerzo mental. «La percepción sensible es común a todos y es, por lo tanto, fácil y no indicio de sabiduría.»[682] Pero, aunque sea la más abstracta de las ciencias, es también, desde el punto de vista de Aristóteles, la ciencia más exacta, «pues las ciencias que menos principios implican tienen mayor exactitud que las que implican más, por ejemplo la aritmética es más exacta que la geometría»[683]. Además, esta ciencia suprema es, de suyo, la más «cognoscible puesto que se ocupa de los primeros principios de todas las cosas, y estos principios son en sí mismos más verdaderamente cognoscibles que sus aplicaciones (pues éstas dependen de los primeros principios y no viceversa); sin embargo, de aquí no se sigue que los primeros principios sean lo más cognoscible *con respecto a nosotros*, ya que nosotros hemos de partir necesariamente de las cosas sensibles y exige un considerable esfuerzo de abstracción racional el proceder desde lo que nos es directamente conocido, los objetos sensibles, hasta sus últimos principios.

2. Las causas, de las que se ocupa la sabiduría o filosofía, son enumeradas en la *Física*, y son cuatro en total: 1) la substancia o esencia de una cosa; 2) la materia o el sujeto; 3) la fuente del movimiento o causa eficiente; y 4) la causa final o el Bien. En el libro primero de la *Metafísica* pasa revista Aristóteles a las sentencias de sus predecesores, para —según dice— ver si trataron de alguna clase de causas que no fuesen las cuatro enumeradas por él. Con este motivo traza un breve bosquejo de la historia de la filosofía griega hasta su época, pero no se cuida de catalogar todas las opiniones, interesen o no a su propósito, pues lo que quiere es trazar un cuadro de la evolución del concepto de las cuatro causas. Y el resultado neto de su investigación es concluir, no sólo que ningún filósofo ha descubierto otras causas distintas, sino que nadie antes de él ha enumerado satisfactoriamente las cuatro causas. El Estagirita, lo mismo que luego Hegel, juzgaba que toda la filosofía anterior a él conducía a su propia posición; el aparato dialéctico hegeliano no existe, por supuesto, en la obra de Aristóteles, pero sí que se da en ella la misma tendencia a considerar la propia filosofía como una síntesis, a nivel superior, del pensamiento de sus predecesores. Ciertamente, en esta pretensión de Aristóteles hay algo de verdad, pero de ningún modo se la puede calificar de verdadera del todo, y a veces está muy lejos nuestro filósofo de ser justo con los que le antecedieron.

Tales y los primeros filósofos griegos se ocuparon de la causa material, trataron de descubrir el substrato último de las cosas, el principio ingenerado e indestructible del que provienen y en el que se diluyen los objetos particulares. Así nacieron, por ejemplo, las filosofías de Tales, Anaxímenes y Heráclito, que afirmaban la existencia de una sola causa material, o la de Empédocles, que postulaba cuatro elementos. Pero, aun cuando los elementos se engendrasen a partir de una causa material, ¿por

qué sucedió esto?, ¿cuál es la fuente del movimiento en virtud del cual se generan y se corrompen o destruyen las cosas? Ha de haber en el mundo una causa del devenir, del hacerse, y los mismos hechos deben inducir finalmente al pensador a buscar otro tipo de causa distinta de la material. Ensayos de respuesta a esta dificultad se hallan en las filosofías de Empédocles y Anaxágoras. Este último comprendió que ningún elemento material puede ser la razón suficiente de que los objetos manifiesten belleza y bondad, y, por eso, afirmó la actividad de un Espíritu sobre el mundo de la materia, mostrándose con ello hombre sensato en contraste con la inconsiderada garrulería de sus predecesores[684]. Sin embargo, Anaxágoras recurre al Espíritu tan sólo como a un *deus ex machina* para explicar la formación del mundo, y lo introduce a la fuerza cada vez que no acierta a dar otra explicación: siempre que se le ocurre alguna otra, prescinde sin más del Espíritu[685]. Es decir, que Anaxágoras fue acusado por Aristóteles de servirse del Espíritu como de una capa con la que cubrir su ignorancia. Empédocles, por su parte, postuló dos principios activos, la Amistad y el Odio, pero no los empleó ni suficiente ni consistentemente[686]. Así, pues, estos filósofos habían logrado distinguir dos de las cuatro causas de Aristóteles, la causa material y la originadora del movimiento; pero no habían puesto en juego sistemáticamente sus concepciones ni habían elaborado una filosofía coherente y científica.

Después de la filosofía de los pitagóricos, de la que no cabe afirmar que aportara gran cosa, vino la filosofía de Platón, que desarrolló la teoría de las Formas, pero puso a éstas, que son la causa de la esencia de las cosas (y, por lo tanto, en cierto sentido, sus causas), aparte de las cosas cuya esencia son. De este modo, Platón, según Aristóteles, se valió únicamente de dos causas, «la de la esencia y la causa material»[687]. En cuanto a la causa final, no fue tratada explícitamente, o por lo menos no de una manera satisfactoria, por los filósofos anteriores, sino sólo incidentalmente[688]. En realidad, Aristóteles no es del todo justo con Platón, ya que éste, en el *Timeo*, introduce el concepto del Demiurgo, que hace de causa eficiente, y se vale también de las estrellas- divinidades, manteniendo además una doctrina de la finalidad, pues la causa final del devenir es la realización (en el sentido de imitación) del Bien. No obstante, es cierto que Platón, debido al *khorismos* (χωρισμός), se vio obstaculizado y no pudo hacer de la realización de su forma inmanente o esencia la causa final de la substancia concreta.

Después de haber planteado algunos de los principales problemas de la filosofía en el libro tercero (B) de los *Metafísicos*, declara Aristóteles al comienzo del libro cuarto (Γ) que la ciencia metafísica versa sobre el ser en cuanto tal, es el estudio del ser en cuanto ser. Las ciencias particulares aíslan una esfera especial del ser y consideran los atributos del ser dentro de ese ámbito determinado; en cambio, la metafísica no considera tal o cual ser, de unas características concretas, por ejemplo en cuanto viviente o bajo el aspecto de lo cuantitativo, sino más bien el ser mismo y

sus atributos esenciales como ser. Ahora, decir que una cosa es equivale a decir también que es una: por consiguiente, la unidad es un atributo esencial del ser, y así como el ser se halla él mismo en todas las categorías, así también la unidad se halla en todas ellas. En cuanto a la bondad, observa Aristóteles en la *Ética* (E. N., 1906) que también es aplicable a todas las categorías. La unidad y la bondad son, por ende, atributos trascendentales del ser (para usar la terminología propia de los filósofos escolásticos) en la medida en que, como aplicables a todas las categorías, no están limitados a una sola ni constituyen un género. Si la definición del hombre es «animal racional», animal es el género, racional la diferencia específica; pero no se puede atribuir la animalidad a la racionalidad, el género no puede predicarse de la diferencia específica, aunque a los dos se les pueda atribuir el ser. Por lo tanto, el ser no puede constituir un género, y lo mismo se diga de la unidad y de la bondad.

El término «ser» no se predica, empero, en idéntico sentido de todas las cosas existentes, puesto que una substancia «es», posee el ser, de un modo como no puede decirse que lo posea una cualidad, que es solamente una afección de la substancia.

¿De qué categoría del ser se ocupa, pues, en especial la metafísica? Del ser de la substancia, que es la categoría primaria, ya que todas las cosas son o substancias o afecciones de substancias. Mas hay o puede haber diferentes clases de substancias; ¿de cuál de ellas deberá tratar ante todo la filosofía primera o metafísica? Aristóteles responde que, si hubiere alguna substancia inmutable, ésa es la que deberá estudiar la metafísica, puesto que el objeto de la metafísica es el ser *en cuanto ser* y la verdadera naturaleza del ser se patentiza en lo inmutable y existente de por sí, mejor que en lo que está sujeto al cambio. Que existe por lo menos un ser así, inmutable, causante del movimiento mientras él mismo permanece inmóvil, lo evidencia la imposibilidad de que se dé una serie infinita de causas del movimiento; y esa substancia inmoble, que abarca toda la naturaleza del ser, tendrá las características de la divinidad, de tal suerte que la filosofía primera puede muy bien ser denominada teología. Las matemáticas son, a buen seguro, una ciencia teorética y tratan de objetos inmóviles, pero estos objetos, *aunque considerados aparte de la materia*, no existen separadamente; la física trata de cosas que son a la vez inseparables de la materia y sujetas al movimiento; sólo la metafísica trata de lo que existe aparte de la materia y es inmóvil[689].

(En el libro E de la *Metafísica* divide Aristóteles simplemente las substancias en mutables e inmutables; pero en el libro A distingue tres clases de substancias: l) las sensibles y perecederas; 2) las sensibles y eternas, por ejemplo los cuerpos celestes; 3) las no sensibles y eternas.)

La ciencia metafísica se ocupa, por consiguiente, del ser, y lo estudia ante todo en la categoría de substancia, no en la del «ser accidental», que no es objeto de ciencia[690] (ni lo estudia tampoco en su aspecto de verdadero, puesto que la verdad y

la falsedad existen sólo en el juicio y no en las cosas)[691]. La ciencia metafísica establece también los primeros principios o axiomas, especialmente el principio de contradicción, el cual, aunque desde luego no es deducible, es, no obstante, el principio último que rige en todos los dominios del ser y del conocer[692]. Ahora bien, si la metafísica estudia la substancia, la substancia no sensible, importa mucho determinar qué cosa sean las substancias no sensibles. ¿Son acaso las substancias que la metafísica estudia los objetos de las matemáticas, o son los universales, o las ideas trascendentes del ser y de la unidad? No, responde Aristóteles, no lo son; de aquí su polémica contra la teoría platónica de las Ideas, de la que daremos aquí un resumen:

4.

1.º) La argumentación de Platón, de que la teoría de las Ideas posibilita y explica el conocimiento científico, prueba —dice Aristóteles— que el universal es real y no mera ficción mental, pero no prueba que el universal subsista aparte de las cosas individuales. Si bien se mira, tomando a la letra la teoría platónica, tendría que haber Ideas subsistentes de las negaciones y de las relaciones. «Ninguna manera de probar que las Formas existen es convincente, pues en algunas de esas maneras no se sigue por necesidad la consecuencia y en otras se sigue que hay Formas de cosas de las que estamos convencidos que no existen Formas.»[693]

2.º) La doctrina de las Ideas o Formas es *inútil*:

a) Según Aristóteles, las Formas no son más que una vana reduplicación de las cosas visibles. Supónese que explican por qué existe la multitud de cosas que hay en el mundo. Pero de nada sirve suponer simplemente, como lo hace Platón, la existencia de otra multitud de cosas. Platón viene a ser como quien, sintiéndose incapaz de desenvolverse con un número corto, piensa que le será más fácil todo si dobla ese número.[694]

b) Las Formas son inútiles para nuestro conocimiento de las cosas. «No nos ayudan a conocer otras cosas (pues ni siquiera son la substancia de esas otras cosas, ya que, de serlo, estarían en ellas).»[695] Esto parece ser una expresión del interés de Aristóteles por el universo visible, mientras que Platón no se interesaba en realidad por las cosas de este mundo por sí mismas, sino sólo considerándolas como escalones para remontarse al conocimiento de las Formas; aunque, si logramos conocer los Prototipos, a los que los fenómenos tratan, por decirlo así, de asemejarse, o cuya realidad procuran imitar, podremos contribuir, en la medida en que seamos causas eficientes, a tal «realización» aproximativa. A esta manera de ver las cosas le daba mucha importancia Platón. Por ejemplo, alcanzando el conocimiento del Estado ideal, del que son meras aproximaciones mayores o menores los Estados de aquí abajo, nos hacemos capaces de contribuir a la mejora del Estado de nuestra «realidad» terrenal, una vez conocido el modelo.

c) Las Formas son inútiles cuando se trata de explicar el movimiento de las cosas.

Aunque éstas existan en virtud de aquéllas, ¿cómo podrán dar razón aquéllas, las Formas, del cambiar incesante de las cosas, de su llegar a ser y su extinguirse? «Sobre todo, habrá que poner en claro cómo contribuyen las Formas al ser de las cosas sensibles, tanto respecto al de las que son eternas como al de las que devienen y dejan de ser.»[696] Las Formas son inmóviles, y las cosas de este mundo, si fuesen copias de las Formas, deberían ser también inmóviles; mas, si se mueven, como de hecho ocurre, ¿de dónde les viene este movimiento? No parece que sea del todo justo Aristóteles al criticar así a Platón, pues éste advirtió de sobra que las Formas no son causas motrices, y por ello precisamente introdujo la noción del Demiurgo. Este último podrá ser una figura más o menos mitológica, pero, sea lo que fuere, está claro que Platón nunca consideró las Formas como principios del movimiento, sino que intentó explicar de otra manera el dinamismo del mundo.

d) Supónese que las Formas dan razón de los objetos sensibles. Pero, entonces, ellas mismas tendrán que ser sensibles: por ejemplo, el Hombre ideal será sensible, como Sócrates. Y así, las Formas se parecerán a los dioses antropomórficos: éstos no serían sino hombres eternos; por consiguiente, las Formas serían sólo «sensibles eternos».[697]

No es que tal crítica resulte muy contundente: Si al Hombre ideal se le concibe como una réplica del hombre concreto en el plano ideal (tomando en el sentido corriente el término «ideal»), como un hombre de carne y hueso, sólo que sublimado a la cima del desarrollo humano, entonces, sin duda, el Hombre ideal será un hombre tangible. Pero, ¿hay alguna probabilidad de que Platón quisiera decir algo así? Aunque los términos que utiliza en algunos casos parezcan abonar tal suposición, un concepto tan extravagante no es en modo alguno esencial para la teoría platónica de las Formas. Las Formas son conceptos subsistentes o Tipos ideales, y, por lo tanto, el concepto subsistente de «Hombre» contendrá la idea de corporeidad, por ejemplo, pero no hay razón alguna para suponer que sea, en sí mismo, algo corpóreo: de hecho, la corporeidad y la sensibilidad quedan excluidas *ex hypothesi* desde el momento en que se postula que el Hombre ideal significa una *Idea*. ¿Supondrá alguien que cuando los platónicos posteriores ponían la Idea de «Hombre» en la mente de Dios introducían un hombre real y concreto en el Espíritu divino? Por lo tanto, esta objeción, parece que se ha de interpretar como un punto controvertible ideado gratuitamente por Aristóteles, al menos en la medida en que se supone que le atañe en derechura a Platón, y no es muy concluyente. Sólo lo sería contra una manera muy elemental de entender la teoría de las Formas; pero no hay por qué colgarle a Platón la más ruda y simplista de las interpretaciones.

3.º) La teoría de las Ideas o Formas es una teoría *imposible*.

a) «Debe tenerse por imposible que la substancia y aquello de lo que es substancia existan por separado; ¿cómo podrán existir, pues, separadas las Ideas, si

son ellas la substancia de las cosas?»[698] Las Formas contienen la esencia, la realidad más íntima de las cosas sensibles; pero ¿cómo unos objetos que existan aparte de los sensibles podrán contener la esencia de esos objetos sensibles? Y, en todo caso, ¿cuál es la relación entre ellos? Platón intenta explicar esta relación recurriendo a términos tales como «participación» o «imitación», pero Aristóteles le redarguye: «Decir que ellas (o sea, las realidades suprasensibles) son los modelos y que las otras cosas participan de ellas, es hacer uso de palabras vacías y de metáforas poéticas».[699]

Esta crítica sería en verdad muy grave si la separación hubiera de entenderse en el sentido de separación local. Pero ¿es que la separación, tratándose de las Formas, implica necesariamente separación local? ¿No querrá decir más bien «independencia»? La separación local en sentido literal será imposible siempre que las Formas hayan de interpretarse como conceptos o Ideas subsistentes. Parece que Aristóteles arguye desde el punto de vista de su propia teoría, según la cual la forma es la esencia inmanente del objeto sensible. Sostiene que la participación no significa nada, a no ser que hay una forma real inmanente, la cual, junto con la materia, constituye el objeto —concepción ésta que Platón no admitía—. Aristóteles señala muy bien lo imperfecto de la teoría platónica; pero, al rechazan, el ejemplarismo de Platón, muestra asimismo a las claras lo incompleto de su propia teoría, ya que no pone ninguna base real y trascendente que dé estabilidad a las esencias.

b) «Pero, además, todas las cosas no pueden provenir de las Formas, en ninguno de los sentidos usuales del "provenir de".»[700] Aquí Aristóteles aborda una vez más la cuestión de cómo se relacionan las Formas con aquello de que se dice que son Formas, y a propósito de esta cuestión objeta que los términos explicativos de Platón no pasan de ser metáforas poéticas. Es éste, sin duda, uno de los puntos cruciales de la teoría platónica, y Platón mismo debió de comprender lo insuficiente de la explicación por él intentada. No puede decirse que llegase a aclarar nunca de un modo satisfactorio lo que quiso dar a entender valiéndose de las metáforas que empleó. ¿Cuál es, en efecto, la relación entre los objetos sensibles y las Formas? Por lo demás, es curioso que Aristóteles, al exponer en la *Metafísica* la teoría de Platón, no mencione para nada al Demiurgo. ¿Por qué? Quizá porque, para el Estagirita, la causa última del movimiento en el universo era una Causa *final*. La noción de una Causa *eficiente* supraterrenal sería, en su sentir, inaceptable.

c) Las Formas tendrán que ser objetos individuales como los otros objetos de los que ellas son las Formas, cuando lo cierto es que deberían ser, no individuales, sino universales. El Hombre ideal, pongamos por caso, será un individuo, como lo es Sócrates. Pero, si partimos del supuesto de que siempre que haya una pluralidad de objetos que posean un mismo nombre común ha de haber un modelo eterno o Forma, tendremos que postular un tercer hombre (τρίτος ἄνθρωπος) al que imite no sólo Sócrates, sino también el mismo Hombre ideal. Y la razón de ello es que Sócrates y el

Hombre ideal poseen común naturaleza, por lo cual ha de haber tras ellos un universal subsistente. Mas, en tal caso, la dificultad se repetirá siempre y procederemos hasta el infinito.[701]

Esta crítica de Aristóteles valdría si Platón hubiese sostenido que las Formas son cosas. Pero, ¿lo sostuvo? Si las consideraba como conceptos subsistentes, no había por qué hacer de ellas objetos individuales en el mismo sentido que Sócrates es un individuo. Son, desde luego, conceptos individuales, pero hay indicios de que Platón trataba de sistematizar todo el mundo de los conceptos o Ideas y de que los veía como constituyendo un sistema articulado —la estructura racional del mundo—. Para él, el mundo de las Ideas —digámoslo metafóricamente— está siempre tratando de tomar cuerpo, pero nunca lo consigue del todo, debido a la inevitable contingencia de las cosas materiales. (Recuérdanos esto la doctrina hegeliana de la relación entre las categorías universales y los objetos contingentes de la Naturaleza.)

4.º) Contra la teoría de que las Formas son números:

a) Apenas hace falta que examinemos detenidamente las objeciones y críticas de Aristóteles, puesto que la teoría del Número-Forma fue, con toda probabilidad, una aventura fracasada a los ojos del mismo Platón. Como observa Aristóteles, «las matemáticas han venido a ser el total de la filosofía para los pensadores modernos, por más que digan que sólo se las ha de estudiar con miras a las demás cosas».[702]

Una exposición general hecha por Aristóteles sobre el número y las cuestiones a él pertinentes se hallará en la *Metafísica*: A, 991 b 9 — 993 a 10, y M y N.

b) Si las Formas son números, ¿cómo pueden ser causas?[703] Si es porque las cosas existentes son también números (por ejemplo, «un número es el hombre, otro Sócrates, otro Callas»), entonces, ¿«por qué una serie de números es causa de otra serie»? Si con ello se quiere significar que Callas es una proporción numérica entre sus elementos, entonces, también su Idea será una proporción numérica entre elementos, y, por lo tanto, nunca será, hablando con propiedad, un número. (Ni que decir tiene que, para Platón, las Formas eran causas ejemplares, pero no causas eficientes.)

c) ¿Cómo puede haber dos clases de números?[704] Si además de las Formas-números es menester postular otra clase de números, cuales son los objetos matemáticos, ¿en qué se funda entonces la diferenciación entre las dos clases de números? Nosotros no conocemos más que una clase —piensa Aristóteles— y es la de los números de que se ocupa el matemático.

d) Mas, tanto si hay dos clases de números, esto es, las Formas y los objetos matemáticos (Platón), como si solamente hay una clase, es decir, los números matemáticos, pero existiendo aparte de los objetos sensibles (Espeusipo), Aristóteles objeta: 1) que si las Formas son números, entonces no pueden ser únicas, puesto que los elementos de que están compuestas son los mismos (de hecho, a las Formas no se

las suponía únicas en el sentido de que no tuviesen relaciones intrínsecas entre sí); y que los objetos de las matemáticas «de ningún modo pueden subsistir por separado»[705]. Apoya este último aserto en la razón de que sería inevitable un *processus in infinitum* si se aceptara la existencia de los objetos matemáticos por separado, por ejemplo, si se admitiese que ha de haber unos sólidos aparte correspondientes a los sólidos sensibles, y unas líneas y unos planos separados correspondientes a los del mundo sensible. Ahora bien, «la acumulación llega a ser absurda, porque primeramente nos encontramos con una especie de sólidos separados de los sólidos sensibles, después con tres especies de superficies separadas de las superficies sensibles: las que existen aparte de las superficies sensibles, las que existen en los sólidos matemáticos y las que existen aparte de las de los sólidos matemáticos; y con cuatro especies de líneas; y con cinco especies de puntos. ¿De cuáles de ellas se ocuparán, pues, las ciencias matemáticas?»[706]

e) Si la esencia de las cosas es de naturaleza matemática, ¿cuál es entonces el origen del movimiento? «Si lo grande y lo pequeño han de *ser* movimiento, evidentemente las Formas serán movidas; pero, si no, ¿de dónde vino el movimiento? Y, en caso de que no podamos responder a esta pregunta, todo el estudio de la Naturaleza quedará reducido a nada.»[707] (Como ya hemos dicho, Platón trató de proporcionar al movimiento una fuente que fuese distinta de las Formas, las cuales son inmóviles.)

5.º) Algunas de las objeciones puestas por Aristóteles a la teoría platónica de los objetos matemáticos y de las Formas-números implican una interpretación un tanto burda de la doctrina de Platón, cual si éste se imaginara los objetos matemáticos o las Formas como cosas concretas. Por otra parte, Aristóteles mismo tiene que salir al paso a la gran dificultad que surge contra la teoría de la abstracción matemática (para Aristóteles, el geómetra, por ejemplo, considera, no ya los objetos matemáticos separados, sino las cosas mismas abstractamente, es decir, desde un punto de vista particular), a saber, que no es posible abstraer por ejemplo el círculo perfecto, de la naturaleza, puesto que no hay en toda la naturaleza ningún círculo perfecto que pueda ser abstraído, mientras que, por otro lado, es difícil llegar a comprender cómo podría formarse la idea de un círculo perfecto mediante la «corrección» de los círculos imperfectos que en la naturaleza se dan, siendo así que no podríamos saber que los círculos existentes en la naturaleza *son* imperfectos sin haber sabido *previamente* lo que es un círculo perfecto. A esto Aristóteles podía responder dos cosas: que, si bien en la realidad no existen los círculos perfectos por lo que respecta a las medidas, sí que se dan, empero, *quoad visum*, y esto basta para abstraer la idea del «círculo perfecto»; o que las figuras y los axiomas de las matemáticas son, más o menos, hipótesis arbitrarias, de suerte que el requisito capital que las matemáticas han de cumplir es el de ser lógicas y coherentes, sin que sea preciso suponer que, por

ejemplo, cada tipo de geometría tendrá correspondencia en el mundo «real», ni, por otra parte, que haya un mundo ideal correspondiente del que esa geometría sea el reflejo o la percepción mental.

En general, no resulta fácil prescindir del todo de Platón o de Aristóteles, sino que ha de combinarse lo que ambos aportan de verdadero en sus doctrinas. Esto es lo que intentaron hacer los neoplatónicos. Así, por ejemplo, Platón postuló las Formas como causas ejemplares: los neoplatónicos las pusieron en Dios. Con las debidas matizaciones, éste es el punto de vista correcto, porque la divina Esencia es el Ejemplar supremo de todas las creaturas.[708] Por otro lado, Platón sostiene que tenemos, o podemos tener, un conocimiento directo de las Formas. Ahora, ciertamente no podemos tener en esta vida natural un conocimiento directo de las Ideas divinas, tal como Malebranche suponía que lo tenemos. Lo que sí que conocemos directamente es el universal, y este universal no existe fuera de nuestro entendimiento, es decir, como universal, sino sólo en los seres singulares. Tenemos, por tanto, la Idea ejemplar en Dios, el fundamento en el objeto singular, esto es, su esencia específica, y el universal abstracto en nuestros entendimientos. Desde este punto de vista parecería justificarse la crítica que Aristóteles hace de Platón, porque el universal, del que tenemos nosotros conocimiento directo, es sencillamente la naturaleza de la cosa individual. Diríase, pues, que necesitamos a la vez de Platón y de Aristóteles para establecer algo que se acerque a una doctrina filosófica completa. Al Demiurgo de Platón se le ha de identificar con la νόησις νοήσεως de Aristóteles; las Formas eternas hay que referirlas a Dios, y la doctrina aristotélica del universal concreto, así como su teoría de la abstracción, deben aceptarse. Ninguno de estos dos grandes pensadores puede ser aceptado en bloque tal como se presenta en sus obras, y aunque se ha de justipreciar la crítica hecha por Aristóteles a la teoría platónica de las Formas, sería grave error suponer que aquella teoría fuese un conjunto de crasos contrasentidos o que sea rechazable por completo. La filosofía agustiniana, a través del neoplatonismo, se embebió en muchas cosas del pensamiento de Platón.

Aunque se ha admitido que lo básico de la crítica hecha por Aristóteles a la teoría platónica de las Formas es innegable, a saber, que tal teoría implica el *khorismos*, y hemos admitido también que la teoría de Platón no se sostiene por sí sola sino que hay que completarla con la doctrina aristotélica de la forma inmanente (que nosotros consideramos, abstrayéndola, en su universalidad), sin embargo, en conjunto, no comulgamos mucho con la crítica de Aristóteles. «¿Cómo, pues —cabría preguntar —, puede usted decir que han de tomarse en serio las afirmaciones de Aristóteles acerca de la doctrina de Platón? Si el Estagirita expone como es debido aquella doctrina, entonces sus críticas de la teoría de Platón se justifican plenamente; por el contrario, si estas críticas deforman la teoría en cuestión, entonces, o la deformó deliberadamente, o no la entendió.»

Lo primero de todo, hay que admitir que Aristóteles criticaba, por lo menos en su mente, la teoría de Platón mismo, y no sólo las de algunos platónicos que se apartasen de Platón: una lectura atenta de la *Metafísica* apenas permite suponer otra cosa.

En segundo lugar, hay que admitir que Aristóteles, aunque al principio quizá combatiese la teoría de Platón tal como se enseñaba en la Academia, conocía perfectamente bien el contenido de los diálogos publicados por Platón y sabía que algunas de sus propias críticas habían sido hechas ya en el *Parménides*. En tercer lugar, no hay motivo alguno para suponer que la teoría platónica, tal como en la Academia era enseñada, implicase una retractación o un rechazo de la teoría que se desarrolla en las obras publicadas de Platón: si hubiese habido tal cosa es de suponer razonablemente que Aristóteles habría hecho alguna alusión a ello, y, al contrario, puesto que no alude lo más mínimo a semejante cambio de opinión por parte de Platón, ningún derecho nos asiste a afirmar tal cambio mientras no podamos aducir alguna prueba. La forma matemática de la teoría sería, probablemente, un complemento de la misma, o, más bien, justificación especulativa y aclaración de ella, una versión «esotérica» (si hemos de emplear un término que comporta algunas asociaciones desafortunadas, sin querer decir a la vez que aquella versión matemática fuese otra teoría distinta). Aristóteles, por lo tanto, combatía en sus dos aspectos lo que consideraba como la teoría *platónica* de las Ideas. (Téngase presente, con todo, que la *Metafísica* no es una obra redonda ni escrita para ser publicada, y que no podemos sostener así, sin más, que las objeciones suscitadas contra la teoría platónica en las lecciones del Estagirita fuesen tomadas todas por éste igualmente en serio. Un hombre puede decir, al dar sus lecciones, cosas que no querría decir, por lo menos del mismo modo, en una obra destinada a la publicación.)

Parece, pues, que nos hallamos ante un embarazoso dilema: o bien Platón, a pesar de las dificultades que él mismo veía y que propuso en el *Parménides*, mantuvo su teoría en la forma exacta en que Aristóteles la combate (y entonces no parece que Platón estuviera muy cuerdo), o Aristóteles malentendió burdamente la teoría platónica (en cuyo caso es el Estagirita quien no parece muy sagaz). Pero ¿es admisible que uno de los dos disparatase? No; a nuestro entender, todo enfoque del problema que entrañe necesariamente cualquiera de los dos supuestos se ha de desechar. El que, por una parte, Platón no resolviese nunca de manera satisfactoria el problema del *khorismos*, y el que, por otra, Aristóteles no estuviese del todo al corriente de las matemáticas superiores de su época, ni demuestra que uno de los dos fuese un sandio, ni tampoco es difícil de aceptar; pero con ello nada se resuelve respecto a las dificultades que implican las críticas de Aristóteles, a saber, en cuanto al hecho de que presentan la teoría de Platón como excesivamente ingenua, se refieren poquísimo a los Diálogos y silencian en absoluto lo del Demiurgo. Mas tal vez demos con un camino para salir de este atolladero: Consciente Aristóteles de que

Platón no había resuelto de un modo satisfactorio el problema del *khorismos*, dio de lado a la teoría de su maestro y adoptó un punto de vista totalmente distinto. Luego, al examinar la teoría *desde este punto de vista nuevo*, no pudo menos de parecerle extravagante y absurda en todos sus aspectos. Así, se consideraría con derecho a recalcar sus absurdos y a exagerarlos con fines polémicos. Podría citarse aquí como paralelo el caso de Hegel: nada más fácil, para quien juzgue el sistema hegeliano como mero capricho o *extravagancia* intelectual, que insistir en los puntos débiles de ese sistema y llegar a deformarlo, incluso, con fines polémicos; y, sin embargo, el crítico que tal hiciera por creer que ese sistema es básicamente falso, no podría ser acusado con razón de haberlo deformado deliberadamente. Querríamos, sí, que el crítico hubiese actuado de otro modo en interés de la exactitud histórica, pero no íbamos a tratarle de débil mental porque hubiese preferido salirse de sus funciones de crítico. Aunque me resisto a creer que Aristóteles sintiese nunca hacia Platón ni un poco siquiera de la animosidad que Schelling y Schopenhauer sintieron contra Hegel, yo diría que Aristóteles se salió del papel propio del crítico y exageró los puntos flacos de una teoría que consideraba falsa. Y su silencio en lo tocante al Demiurgo, quizá se explique, en parte al menos, si pensamos que Aristóteles criticaba desde su punto de vista las concepciones de Platón y que la del Demiurgo no la podía aceptar de ningún modo: no se la tomó en serio. Si además Aristóteles tenía razón al creer que el genuino Demiurgo del *Timeo* era en gran parte una figura simbólica, y si Platón nunca elaboró del todo, ni siquiera en la Academia, la naturaleza precisa o la condición del Espíritu o del Alma, no resulta difícil comprender cómo Aristóteles, que no creía en ninguna formación del mundo *a tergo*, pudo dar del todo de lado a la figura del Demiurgo al criticar la teoría de las Ideas. Quizá no tenga excusa el haberla despreciado hasta tal punto, pero las consideraciones que acabamos de hacer tal vez hayan aclarado algo por qué pudo proceder así. Acaso no parezcan muy satisfactorias las sugerencias precedentes, y sin duda están expuestas a serias críticas, pero por lo menos tienen la ventaja de que permiten librarse del dilema que forzaba a admitir que o Platón o Aristóteles había sido un insensato. Y, después de todo, la crítica fundamental que Aristóteles hace de la teoría de Platón se justifica perfectamente, porque al emplear Platón los términos «imitación» y «participación» da a entender a las claras que hay algún elemento formal, algún principio de estabilidad en las cosas materiales, mientras que, por otro lado, al no poder ofrecer una teoría de la forma substancial, deja sin explicar ese elemento formal inmanente. Aristóteles aportó precisamente este elemento, pero, viendo que las Formas platónicas, como «separadas», no podían dar razón de él, fue por desgracia demasiado lejos y rechazó de plano todo el ejemplarismo platónico: examinando la teoría platónica con ojos ante todo de *biólogo* (insistiendo más que en ninguna otra cosa en la entelequia inmanente) y con el enfoque teológico de la *Metafísica* (XII), no supo qué hacer con

el ejemplarismo, el matematicismo y el Demiurgo de Platón. Vista así, a la luz de su propio sistema, es totalmente comprensible la actitud de Aristóteles para con la teoría de Platón.

5. Pero aunque Aristóteles critique adversamente la teoría platónica de las Ideas o Formas separadas, está en cambio totalmente de acuerdo con Platón respecto a que el universal no es sólo un concepto o un modo de expresión oral (*universale post rem*), porque al universal del entendimiento le corresponde en el objeto la esencia específica de éste, aunque tal esencia no exista en ningún estado de separación *extra mentem* está separada nada más en el entendimiento y por la actividad del entendimiento. Aristóteles estaba convencido, igual que Platón, de que el objeto del conocimiento científico es el universal; de donde se sigue que, si el universal no es en modo alguno real, si carece de toda realidad objetiva, no puede haber conocimiento científico, pues la ciencia no se ocupa de lo individual como tal. El universal es real, tiene realidad no sólo en la mente sino también en las cosas, aunque su existencia en la cosa no entraña aquella universalidad formal que tiene en el entendimiento. Los seres individuales pertenecientes a una misma especie son substancias reales, pero no participan de un universal real, objetivo, que sea numéricamente el mismo en todos los miembros de esa clase. La esencia específica es numéricamente diversa en cada individuo de la clase, mas, por otro lado, es específicamente la misma en todos los individuos de la misma clase (o sea, todos los individuos de esa clase son similares en cuanto a la especie), y esta similaridad objetiva es el fundamento real del universal abstracto, que tiene en el entendimiento una identidad numérica y puede predicarse indistintamente de todos los miembros de esa clase. Platón y Aristóteles concuerdan, pues, en lo que atañe al distintivo de la verdadera ciencia, a saber, que se ocupa del elemento universal que hay en las cosas, es decir, de la similaridad específica. Al científico en cuanto tal no le interesan los pedazos de oro como individualidades, sino que lo que le importa es la esencia del oro, con esa similitud específica que se halla en todos los pedazos de oro concretos, suponiendo que el oro sea una especie. «Sócrates dio impulso a esta teoría [es decir, a la teoría platónica] mediante sus definiciones, pero él no los separó [los universales] de los particulares; y en esto anduvo acertado. Evidéncianlo los resultados, ya que sin el universal es imposible alcanzar el saber, pero la separación es causa de objeciones que surgen en lo que concierne a las Ideas.»[709] Por lo tanto, *en rigor*, para Aristóteles no hay universal real, objetivo, pero sí que hay en las cosas un fundamento real para que el entendimiento abstraiga el universal. El concepto universal «caballo» es un concepto subjetivo, pero fundado objetivamente en las formas substanciales que informan a los caballos particulares, concretos.

Los individuos son verdaderamente substancias (οὐσίαι). ¿Lo son los universales? Dicho de otra manera, el elemento específico, el principio formal que sitúa al

individuo en la clase específica, ¿merece el nombre de substancia? No —dice Aristóteles—, sino sólo en un sentido derivado y secundario. Únicamente el individuo es el sujeto de la atribución, y a él mismo no se le predica de otros. Sin embargo, a la especie se la puede llamar «substancia» en un sentido secundario: tiene cierto derecho a este título, puesto que el elemento esencial posee una realidad superior a la del individuo en cuanto individuo, y es objeto de ciencia. Por eso, Aristóteles llama a los individuos πρῶται οὐσίαι, [sustancias primeras] y a las especies δεύτεραι οὐσίαι [sustancias segundas].[710] Con ello, el Estagirita se ha granjeado la acusación de contradictorio. Su contradicción consiste en que, si solamente el individuo es en verdad substancial, y si la ciencia se ocupa de la οὐσίαι, síguese, por fuerza, que el individuo es el verdadero objeto de la ciencia, mientras que Aristóteles enseña, de hecho, precisamente lo contrario, o sea, que la ciencia no se ocupa del individuo en cuanto tal, sino del universal. En otras palabras: Aristóteles enseña que la ciencia se ocupa de la sustancia y que el individuo es sustancia en el sentido primario, y, por otra parte, enseña que el universal es de superior calidad y es el verdadero objeto de la ciencia, lo cual parece exactamente lo opuesto de aquella enseñanza.

A esta acusación de autocontradicción podemos responder de dos maneras:

1.ª) Si tenemos en cuenta lo que Aristóteles *quiere decir*, se disipa la contradicción. Cuando afirma que el individuo y sólo el individuo es en verdad substancia, trata de rechazar la doctrina de Platón de que el universal, en el sentido de elemento formal o específico que se halla en las cosas, es real. El individuo es verdaderamente substancia, pero lo que hace de él una substancia de tal o cual especie, lo que es el elemento principal de la cosa y objeto de ciencia, es el elemento universal, la forma de la cosa, que el entendimiento abstrae y concibe bajo una universalidad formal. Así, cuando dice que el objeto de la ciencia es el universal, no se contradice, porque no ha negado que el universal tiene cierta realidad objetiva, sino sólo que tenga una existencia separada. Es real en el individuo: no es trascendente, si se le considera en su realidad objetiva, sino inmanente; es el universal concreto. Solamente el individuo es substancia en el sentido verdadero, pero el individuo concreto es una realidad compuesta, y el entendimiento, en el conocer científico, se dirige derechamente al elemento universal, que está allí realmente, aunque existe sólo de manera concreta, *como uno de los elementos que constituyen el individuo*. A Aristóteles le influyó, sin duda, la observación del hecho de que los individuos perecen, mientras que la especie persiste. Así, los caballos individuales mueren, pero la naturaleza de los caballos sigue siendo la misma (específica, aunque no numéricamente) en la serie o sucesión de los caballos. Y lo que al científico le importa es esa naturaleza equina y no tan sólo Belleza Negra u otro cualquiera de los caballos individuales.

2.ª) Tampoco se contradice Aristóteles en la terminología, puesto que distingue expresamente los dos sentidos del término οὐσίαι o sustancia. En el primero, «sustancia» significa la sustancia individual, compuesta de materia y forma; en el segundo o secundario, significa el elemento formal o la esencia específica que corresponde al concepto universal. Las πρῶται οὐσίαι son objetos que no pueden predicarse de otros, sino que de ellos se predica algún otro (es decir, algún accidente o τὸ συμβεβηκός). Las substancias segundas o secundarias δεύτεραι οὐσίαι son las naturalezas o esencias específicas, lo que responde a los conceptos universales (αἱ κατὰ τὸν λόγον οὐσίαι). Por lo demás, cuando Aristóteles habla de substancias primeras o segundas, no quiere decir que sean tales en naturaleza, dignidad o tiempo, sino con relación a nosotros.[711]

La substancia individual, οὐσία αἰσθητή, es un compuesto (σύνολον) del sujeto o substratum (ὑποκείμενον o ὕλη) y la esencia o forma. A la substancia individual pertenecen las condiciones (πάθη) y las relaciones (πρός τι), que se distinguen según las nuevas categorías accidentales. El universal viene a ser preeminentemente el objeto de la ciencia, porque es el elemento esencial y, por ende, tiene realidad en un sentido superior que como la tiene lo que es *meramente* particular. El universal sólo existe, desde luego, en lo particular, pero de aquí se sigue, no que seamos incapaces de hacer del universal un objeto de ciencia en su universalidad, sino que únicamente podemos aprehender el universal mediante la aprehensión del individuo.

¿Es cierto que los universales sean, como piensa Aristóteles, necesarios para la ciencia? 1) Si por ciencia se entiende el conocimiento del universal, la respuesta es obvia. 2) Si por ciencia se ha de entender la sabiduría, en el sentido en que Aristóteles emplea este término, entonces es muy cierto que al filósofo no le interesa lo particular en cuanto tal. Si, por ejemplo, el filósofo está estudiando el ser contingente, no piensa en tal o cual ser contingente particular y en cuanto tal, sino que piensa en la naturaleza o esencia del ser contingente, aunque recurra, a título de ilustraciones, a los seres contingentes particulares. Si estuviese confinado a los seres contingentes particulares que han sido, de hecho, objeto de su experiencia o de la de los demás cuyo testimonio le mereciese confianza, entonces su conclusión habría de limitarse a esos seres particulares, cuando lo que en realidad desea como filósofo es llegar a una conclusión universal aplicable a todos los seres contingentes gentes posibles. 3) Si por ciencia se entiende «la ciencia» en el sentido que hoy solemos dar a este término, entonces hemos de reconocer que, aunque el conocimiento de la verdadera esencia universal de una clase de seres sea ciertamente deseable y siga siendo el ideal, sin embargo, no resulta muy necesario. Así, el especialista en botánica puede proseguir sus clasificaciones de plantas sin tener conocimiento de sus definiciones esenciales: bástale con hallar peculiaridades que le sirvan para delimitar y definir una especie, sin que le importe si de ese modo queda o no definida la verdadera esencia específica.

Es significativo que cuando los filósofos escolásticos quieren citar una definición que sea «representativa» acuden con harta frecuencia a la de «El hombre es animal racional». ¡No peligra que se empeñen en dar una definición esencial de la vaca o de la margarita! Frecuentemente hemos de contentarnos con lo que podríamos llamar la esencia «nominal», como opuesta a la real. Con todo, aun en este caso es necesario conocer *algunas* características universales. Pues aunque no puedas designar la diferencia de tal especie, habrás logrado no obstante definirla si la defines en función de algunas características universales poseídas por la clase entera a que pertenece. Supongamos que «animal racional sea la definición real del hombre. Ahora bien, si no se pudiese llegar a esta definición sino que hubiera que describir al hombre por ejemplo como «bípedo implume capaz de emitir sonidos significantes», ya esta descripción misma o clasificación a base de características accidentales implicaría, como se ve, un conocimiento de los universales «carencia de plumas» y «emisión de sonidos significantes», o sea, un discernir de alguna manera los universales, pues se discriminaría el tipo aun cuando no se le pudiese definir adecuadamente. Es como si se columbrara difusamente el universal sin llegar a verlo, a definirlo de un modo claro. La definición universal, en el sentido de realmente esencial, sigue siendo, por tanto, el ideal de la definición en todos los casos, aunque, en la práctica, las ciencias empíricas puedan desenvolverse sin alcanzar ese ideal. Y Aristóteles habla, naturalmente, del tipo ideal de la ciencia: nunca estaría de acuerdo con las opiniones empiristas y nominalistas de J. S. Mill, por ejemplo, aunque admitiría seguramente que muy a menudo hemos de darnos por satisfechos con la descripción, a falta de la genuina definición.

6. Aristóteles, por consiguiente, se niega a admitir que los objetos de las matemáticas o los universales sean sustancias. En la *Metafísica*, donde trata de refutar la teoría platónica, limitase a negar lisa y llanamente que sean substancias, mientras que en las *Categorías*, como hemos visto, los llama substancias segundas o substancias en un sentido secundario y derivado. En cualquier caso, es el individuo el que es verdaderamente substancia, y sólo él. Hay que advertir, no obstante, lo siguiente: según Aristóteles[712], a los individuos que son objeto de los sentidos no se les puede definir por el elemento material que hay en ellos, pues este elemento los hace ser perecederos y los oscurece para nuestro entendimiento. Por otra parte, la substancia es primordialmente la esencia definible o forma de una cosa, el principio en virtud del cual el elemento material es algún objeto definido, concreto[713]. Síguese de aquí que la substancia es primordialmente forma, que es, en sí misma, inmaterial, de suerte que, si Aristóteles empieza afirmando que los objetos individuales sensibles son substancias, luego, el curso de su pensamiento le lleva a sostener la opinión de que la única substancia verdadera y primera es la forma pura. Mas como las únicas formas puras, es decir, realmente independientes de la materia,

son Dios, las Inteligencias de las esferas y, en el hombre, el entendimiento agente, resulta que estas formas son las substancias primeras. Y como la metafísica estudia la substancia, fácil es comprender que equivale a la «teología». No es absurdo discernir aquí el influjo del platonismo, puesto que, a pesar de haber rechazado la teoría platónica de las Ideas, Aristóteles siguió considerando evidentemente la materia como elemento impenetrable para el pensamiento, y la forma pura como el inteligible. Sin sugerir con esto que Aristóteles se equivocara al pensar así, acertase o no, la herencia del platonismo es clara en este punto.

7. Aristóteles, según hemos visto ya, pone cuatro principios: ή ὕλη o la materia, τὸ εἶδοςΤό o la forma, τὸ ὅθεν ή κίνησις o la fuente del movimiento, o la causa eficiente, y τὸ οὗ ἕνεκα o la causa final. El cambio o movimiento (es decir, el movimiento en el sentido general del término, que incluye todo pasar de un *terminus a quo* a un *terminus ad quem*, como el que se da en el cambio de color de una hoja, del verde al pardo) es un hecho en el mundo, por más que Parménides pretendiese rechazarlo como ilusorio. Aristóteles estudió este fenómeno del cambio, y comprendió que implica varios factores, a cada uno de los cuales hay que hacer justicia. Por ejemplo, tiene que haber un substratum del cambiar, porque en todos los casos de cambios que observamos hay siempre alguna cosa, que es la que cambia: la encina sale de la bellota, y la cama de la madera; hay algo que se modifica, que recibe una nueva determinación. Primeramente, ese algo está en potencia (δύναμις) respecto a esa nueva determinación; luego, por la acción de alguna causa eficiente (τὸ ὅθεν ή κίνησις) recibe una nueva actualización (ἐντελέχεια). El mármol que el escultor labra está en potencia de recibir la nueva forma o determinación que el escultor le da, a saber, la forma de la estatua.

Ahora bien, cuando el mármol recibe la forma de la estatua, queda, ciertamente, transformado, pero este cambio es sólo accidental, ya que su substancia es todavía mármol, aunque su figura, sus contornos, sean diferentes, Mientras que, en algunos casos, la substancia no sigue siendo en modo alguno la misma: cuando la vaca come hierba, esta hierba es asimilada mediante el proceso de la digestión y toma una nueva forma substancial. Y puesto que, al parecer, cualquier cosa —hablando en términos absolutos— podría transformarse a fin de cuentas en cualquier otra, parece también que haya un último substratum falto por completo de características propias definidas y simple potencia en cuanto tal. Esto es lo que Aristóteles quiere decir con lo de ή πρώτη ἑκάστῳ ὑτοκειμένη ὕλη[714] —que es la *materia prima* de los escolásticos—, materia que se halla en todas las cosas materiales y es la base última del cambio. Aristóteles cae, sin duda, perfectamente en la cuenta de que ningún agente actúa de modo directo sobre la materia prima en cuanto tal: las acciones recaen siempre sobre alguna cosa definida, sobre algún substratum ya actualizado. Por ejemplo, el escultor labra el mármol: éste es su materia, el substrato del cambio que él introduce; el

escultor no actúa sobre la materia prima en cuanto tal. Semejantemente, es la hierba la que se convierte en la carne de vaca, y no la materia prima como tal. Esto significa que la materia prima no existe nunca precisamente en cuanto tal materia prima —como materia prima al desnudo, que podríamos decir— sino que siempre existe en conjunción con la forma, que es el factor formal o caracterizante. En el sentido en que la materia prima no puede existir por sí sola, separada de toda forma, es sólo lógicamente discernible de la forma; pero en el sentido de que es un elemento real del objeto material, en cuanto base última de los cambios reales que experimenta ese objeto, la materia prima se distingue realmente de la forma. Por lo tanto, no debe decirse que la materia prima es el cuerpo más simple de todo el universo material, porque no es un cuerpo, sino un elemento de todos los cuerpos, aun de los más simples. Enseña Aristóteles en la *Física*[715] que hasta los cuerpos en apariencia más simples del mundo sublunar, o sea, los cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, contienen ellos mismos factores contrarios y pueden transformarse unos en otros. Mas, si pueden cambiar, hay que presuponerlos compuestos de potencia y acto. El aire, por ejemplo, es aire, pero *se puede transformar en* fuego: tiene la forma o la *actualidad* del aire, más también la *potencia* de convertirse en fuego. Y es lógicamente necesario presuponer, como anterior a la potencia de convertirse en fuego o en alguna otra clase de cosa particular y concreta, una potencia generalísima de transformarse, es decir, una pura potencialidad.

Ahora bien, el cambio es el desarrollo nuevo de un cuerpo que ya existía anteriormente, no precisamente como tal cuerpo definido, sino como cuerpo capaz de transformarse en cualquier otra cosa de las que no era aún. Es la actualización de una potencia; pero una potencia implica un ser actual, existente, que no es todavía lo que podría ser. Así, el vapor, por ejemplo, no viene de la nada, sino del agua; mas no viene del agua precisamente en cuanto que ésta es agua, ya que en cuanto tal el agua es sólo agua, sino que el vapor viene del agua que podría ser vapor y que «exige» ser vapor si se la calienta hasta cierta temperatura, pero que todavía no es vapor: hasta ahora está aún «privada» de la forma del vapor, pero en el sentido de que podría tenerla y deberá tenerla, aunque todavía no la tenga. Hay, pues, tres factores en el cambiar y no dos tan sólo, ya que el producto del cambio contiene dos elementos positivos —la forma y la materia— y presupone otro más: la privación (στέρησις). La privación no es un elemento positivo como lo son la materia y la forma, pero ha de presuponérsela necesariamente para que se dé el cambio. Aristóteles, en consecuencia, postula tres presupuestos del cambio: la materia, la forma y la privación o exigencia.[716]

8. La substancia concreta sensible es, pues, un ser individual compuesto de materia y forma. Pero el elemento formal de tal ser, lo que hace que sea cosa concreta, es específicamente el mismo en todos los miembros de una *infima species*.

Por ejemplo, la naturaleza específica o esencia del hombre es la misma (aunque no, ya se entiende, numéricamente) en Sócrates y en Platón. Esto supuesto, no puede ser el elemento formal el que haga que la substancia concreta sensible sea tal individuo determinado, es decir, la forma no puede ser el principio de individuación en los objetos sensibles. ¿Cuál es, según Aristóteles, el principio de individuación? La materia. Así, Callas y Sócrates son idénticos en cuanto a la forma (o sea, por su esencia o naturaleza humana), pero se diferencian porque la materia informada es diferente[717]. Esta manera de entender el principio de individuación fue adoptada por Santo Tomás de Aquino, pero comprendiendo éste la dificultad que implica el sostener que la materia prima, absolutamente desprovista de características, sea el principio de individuación, dijo que la que individualiza es la *materia signata quantitate*, esto es, la materia como dotada de una exigencia anticipadora de la cantidad, la cual tendrá luego en virtud de su unión con la forma. Esta teoría, de que es la materia la que individualiza, suele verse como una consecuencia o un legado del platonismo, para el que la Forma es el universal.

De esta teoría se sigue lógicamente que cada forma pura ha de ser única en su especie, cuyas posibilidades agota ella sola, desde el momento en que ninguna materia puede actuar como principio de individuación en el seno de la especie. Santo Tomás de Aquino aceptó esta conclusión, y no dudó en afirmar (disintiendo del parecer de San Buenaventura sobre este punto) que las inteligencias puras o ángeles constituyen tantas especies cuantos son en número, o, dicho de otro modo, que no puede haber una pluralidad de ángeles o de formas inmateriales que pertenezcan a una misma especie. Esta conclusión ya se le había ocurrido a Aristóteles, quien, después de observar que la pluralidad depende de la materia, sigue con el comentario de que como el primer motor inmóvil no tiene materia ha de ser numéricamente uno y no sólo en la fórmula o definición[718]. Cierto es que el pasaje a que nos referimos parece contener una objeción contra la teoría de Aristóteles sobre una pluralidad de motores inmóviles, pero al menos está claro que el Estagirita no ignoró la consecuencia que se deduce lógicamente de su doctrina de que la materia es el principio de individuación dentro de la especie.

Más grave es otra consecuencia que parece seguirse de esta doctrina: Según Aristóteles, la materia es a la vez el principio de individuación e incognoscible en sí misma; de donde se sigue, al parecer, que la cosa concreta individual no es del todo cognoscible. Por lo demás, Aristóteles, como ya hemos dicho, afirmó explícitamente que al individuo no se le puede definir, mientras que la ciencia versa sobre la definición o la esencia; por lo tanto, el individuo como tal, no es objeto de la ciencia y no es enteramente cognoscible. Cierto que, por lo que se refiere a lo individual inteligible (como, por ejemplo, a los círculos matemáticos) y a los círculos sensibles (por ejemplo, de bronce o de madera), observó Aristóteles[719] que, si bien no se los

puede definir, se los aprehende, no obstante, por intuición (μετὰ νοήσεως) o percepción (αἰσθήσεως); pero no desarrolló esta sugerencia ni elaboró ninguna teoría sobre la intuición de lo individual. Y, sin embargo, tal teoría hace verdadera falta. Por ejemplo, estamos convencidos de que podemos conocer y de que conocemos de hecho el carácter de una persona determinada, pero este conocimiento no lo conseguimos mediante un razonar discursivo y científico. En realidad, resulta difícil evitar la impresión de que el Aristóteles que exalta la definición científica, el conocimiento de la substancia, en el sentido de esencia específica, y desprecia el conocimiento de lo individual sensible, lo haga por algo más que por un dejo de su educación, platónica.

9. En el libro IX de los *Metafísicos* discute Aristóteles las nociones de potencia y acto. Es ésta una distinción extraordinariamente importante, ya que le permite a nuestro filósofo admitir la doctrina del cambio real. La escuela megárica había negado la potencia, mas, como Aristóteles lo hace notar, sería absurdo decir que el constructor que no esté construyendo actualmente no puede construir nunca. En cierto sentido, cuando no está construyendo actualmente no puede construir: si el «no puede construir» ha de entenderse como «no puede construir ahora, actualmente» (lo cual es una aplicación palmaria del principio de contradicción); pero tiene la potencia de construir, el poder necesario para hacerlo, aunque no esté poniéndolo ahora en acto. Que la potencia no es simplemente la negación de la actualidad, del acto, se puede ilustrar con un sencillo ejemplo: Quien se halla profundamente dormido o en estado de coma, no está pensando; pero, si es un hombre, tiene la potencia necesaria para pensar cuando esté despierto y en condiciones de hacerlo. En cambio, una piedra ni piensa actualmente ni tiene potencia para pensar. Los objetos naturales están en potencia respecto a la plena realización de su forma; por ejemplo, un esqueje, o un arbolito respecto a su desarrollo total. Esta potencia es o el poder de efectuar un cambio en otro ser o un poder de autorrealizarse; en ambos casos tiene algo de real, es una cosa intermedia entre el no-ser y el acto ya realizado.

El acto, dice Aristóteles, es primero que la potencia[720]. Lo actual proviene siempre de lo potencial, y lo potencial es siempre reducido al acto, por lo actual, por algo que está ya en acto, como el hombre es producido por el hombre. En este sentido, lo actual es *temporalmente* primero que lo potencial. Pero lo es también desde el punto de vista *lógico*: en principio, puesto que el acto es el fin, aquello para lo cual existe o se adquiere la potencia. Así, aunque el muchacho es temporalmente anterior a su total realización como hombre, su virilidad de adulto tiene prioridad lógica, ya que su adolescencia se ordena al logro de su pleno desarrollo de hombre adulto. Además, lo que es eterno es primero, desde el punto de vista de la substancia, que lo que es perecedero; pues bien, lo que es eterno, imperecedero, es actual en el más alto sentido Dios existe necesariamente; y lo que existe de este modo ha de ser

totalmente actual; como eterna Fuente del movimiento, del pasar de la potencia al acto, Dios tiene que ser plena y total Actualidad, Primer Motor Inmóvil. Las cosas eternas — dice Aristóteles—[721] han de ser buenas: no puede haber en ellas defecto, ni maldad o perversión. La maldad significa defecto o perversión de alguna clase, y en lo que está plenamente en acto no puede haber defecto alguno. Síguese de aquí que no puede existir un principio malo separado, puesto que lo que no tiene materia es pura forma. «El mal no existe aparte de las cosas malas.»[722] De donde resulta claramente que Dios, según la concepción aristotélica, tiene algo que le asemeja a la Idea platónica del Bien. En efecto, Aristóteles hace notar que la causa de todos los bienes es el Bien mismo[723]. El Primer Motor Inmóvil, Fuente de todo movimiento como Causa *final*, es la causa última de la actualización de la potencia, es decir, de que la bondad llegue a realizarse.

Aristóteles responde a Parménides mediante la distinción entre la potencia y el acto. Parménides pretendía que el cambio es imposible, porque el ser no puede provenir del no-ser (de la nada, nada procede), ni puede provenir tampoco del ser (pues el ser ya es). Así, el fuego no podría provenir del aire, porque el aire es aire y no es fuego. A esto replicaría Aristóteles que el fuego no proviene del aire en cuanto aire, sino en cuanto es aire que puede transformarse en fuego aunque aún no lo sea, proviene del aire que tiene potencia de convertirse en fuego. Dicho abstractamente: una cosa viene al ser a partir de su privación. Y si Parménides objetase que esto equivale a decir que algo viene al ser a partir del no-ser, Aristóteles le respondería que ese algo, según él, no viene al ser a partir de su pura privación, sino a partir de su privación *en un sujeto*. A quien, tomando la posición de Parménides, redarguyese que, en tal caso, ese algo proviene del ser, lo cual implica contradicción, Aristóteles le contestaría aún que no viene al ser a partir del ser precisamente en cuanto ser, sino a partir del ser que es también no-ser, puesto que no es la cosa, el algo ese que viene a ser. Así se refuta la objeción parmenídea: recurriendo a la distinción entre materia, forma y privación, o (mejor y más generalmente) entre acto, potencia y privación.[724]

10. La distinción de la potencia y el acto conduce a la doctrina de la escala jerárquica de los seres, pues es cosa clara que un objeto que está en acto respecto a su propio *terminus a quo* puede estar en potencia respecto a un ulterior *terminus ad quem*. Por poner un ejemplo, aunque muy manido la piedra labrada está en acto respecto a la piedra sin labrar —respecto a la potencia de esta última de que se la labre—, pero está en cambio en potencia con respecto a la casa, a aquella parte del muro que constituirá ella en la casa todavía no edificada. Parecidamente, el alma o Φυχή, es decir, el alma en el aspecto de sus funciones sensitivas, se halla en acto respecto al cuerpo, pero en potencia respecto a la función más alta del νοῦς. En lo más bajo de la escala, por así decirlo, está la materia prima, que es de suyo incognoscible y no puede existir nunca separada de la forma. Junto con los contrarios,

con el calor y el frío, la sequedad y la humedad, forman la materia prima los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego. Estos cuerpos, relativa ya que no absolutamente simples, forman a su vez los cuerpos inorgánicos, tales como el oro y los tejidos elementales de los seres vivos (denominados unos y otros cuerpos «homeómeros»). Las cosas «anhomeómeras», los organismos, tienen por materia, de la que constan, los cuerpos «homeómeros». Así, gradualmente, vamos subiendo los peldaños de la escala hasta llegar al entendimiento agente del hombre, no mezclado con materia, a la «inteligencia separada» de los astros y, por fin, a Dios. (La doctrina de la escala jerárquica de los seres no ha de entenderse en el sentido de que implique «evolución»: las formas puras no evolucionan fuera de la materia. Es más, Aristóteles sostenía que las especies son eternas, inmutables, aunque los objetos individuales, sensibles, perezcan.)

11. Y ¿cómo comenzó el cambio? La piedra sin labrar permanece así mientras de sólo ella se trata: no se labra ella misma. Mucho menos se constituirá por sí sola en casa, en edificio. Tanto en uno como en otro caso es precisa la actuación de un agente externo, que cause el movimiento o cambio. Dicho de otro modo: además de las causas material y formal requiérese una causa *eficiente*, τὸ ὅθεν ή κίνησις. Pero esta causa no es menester que sea *exterior* a la cosa que cambia: así, según Aristóteles, cada uno de los cuatro elementos está dotado de un movimiento natural hacia su propio lugar en el universo (por ejemplo, el fuego tiende hacia «arriba»), y el elemento en cuestión se moverá según esta tendencia natural, a no ser que algo se lo estorbe. Pertenece a la forma de cada elemento el tender hacia su «lugar natural»[725], y de esta manera coinciden las causas formal y eficiente. Mas esto no quiere decir que la causa eficiente se identifique siempre con la formal: son idénticas las dos en el caso del alma, principio formal del organismo y considerada como la iniciadora del movimiento; pero no son idénticas en el caso del constructor de una casa, mientras que en el de la generación del ser humano, por ejemplo, la causa eficiente, el padre, es sólo específica, y no numéricamente, idéntica a la causa formal del hijo.

12. Debe recordarse que Aristóteles se tenía por el primer pensador que había considerado en realidad la causa final, τὸ οὗ ἕνεκα. Sin embargo, aunque insiste mucho en la finalidad, sería un error suponer que, para Aristóteles, ésta era equivalente a la finalidad *extrínseca*, algo así como si dijéramos, por ejemplo, que la hierba crece para que las ovejas tengan con qué alimentarse. Al contrario, el Estagirita insiste mucho más en la finalidad intrínseca o inmanente (así, el manzano logra cumplir su finalidad no cuando su fruto forma un manjar saludable o grato para el hombre o cuando es transformado en sidra, sino cuando el árbol mismo alcanza todo el perfecto desarrollo de que es capaz, esto es, la perfección de su forma), pues, según nuestro filósofo, la causa formal de una cosa es también, normalmente, su causa final[726]. De igual modo, la causa formal de un caballo es la forma específica

de ese caballo, pero es asimismo su causa final, puesto que el individuo de una especie se esfuerza por encarnar con la mayor perfección posible la correspondiente forma específica. Este esfuerzo natural por alcanzar la plenitud de la forma significa que a menudo son idénticas las causas finales, las formales y las eficientes. Por ejemplo, en la substancia orgánica, el alma (φυχή) es la causa formal o el elemento determinante en el *compositum* y, al mismo tiempo, es también la causa eficiente, como originadora del movimiento, y la causa final, puesto que el fin intrínseco del organismo es lograr la encarnación individual de la forma específica. Así el pimpollo, durante todo el proceso de su crecimiento, hasta que llega a ser árbol frondoso, está tendiendo hacia la realización de su causa final. En opinión de Aristóteles es la misma causa final la que mueve: atrayendo. Tratándose de la encina, su causa final, que es también su causa formal, produce el desarrollo de la bellota hasta que llega a ser árbol, tirando, por así decirlo, de aquella bellota hacia el término de su proceso evolutivo. Cabe objetar, evidentemente, que la causa final, la forma perfecta de la encina, no existe aún y, por lo mismo, no puede ejercer su causalidad; ni siquiera puede ser causa en cuanto concebida mentalmente (como se dice que la idea de un cuadro en la mente del artista tiene eficiencia causal), pues la bellota carece de entendimiento y de facultad reflexiva. A esta objeción respondería Aristóteles, sin duda, recordando el hecho de que la bellota tiene en germen la forma específica de la encina y una tendencia connatural a que se logre su propia evolución completa. Pero las dificultades aumentarían para nuestro filósofo si siguiésemos haciendo preguntas.

(Por supuesto que, a pesar de su propensión a hacer coincidir las causas, Aristóteles no niega que se puedan distinguir físicamente unas de otras. Por ejemplo, en la edificación de una casa, la causa formal del edificio —en la medida en que se pueda hablar de causa formal de un edificio— se distingue, no sólo conceptualmente sino también físicamente, de la causa final, que es la idea o el plano del edificio tal como lo concibe en su mente el arquitecto, y de la causa o de las causas eficientes. En general, sin embargo, se puede decir que las causas eficiente, final, formal y material tienden a fusionarse en dos, o que Aristóteles propende a reducir las cuatro causas a dos, a saber, la formal y la material (aunque modernamente cuando empleamos el término «causa» pensemos ante todo en la causalidad eficiente y después, quizás, en las causas finales)).

Su insistencia en la finalidad no quiere decir que Aristóteles excluya toda causalidad mecánica, y esto pese al lenguaje antropomórfico con que habla de la teleología de la naturaleza, por ejemplo en su famosa frase «La naturaleza no hace nada en vano, nada superfluo»[727], lenguaje poco compatible con la teología de la *Metafísica*, por lo menos. A veces se combinan la finalidad y el mecanicismo, como en el hecho de que la luz no pueda pasar a través de la linterna, porque sus propias partículas son más finas que las del pabellón de la linterna, con lo cual nos libra de

tropezar[728]; pero en otros casos —piensa él— puede actuar tan sólo la causalidad mecánica (como en el hecho del color de los ojos de los animales, que no tiene finalidad alguna, sino que se debe simplemente a las circunstancias del nacimiento[729]. Por lo demás, Aristóteles dice explícitamente que no hemos de buscar siempre una causa final, ya que algunas cosas hay que explicarlas por las solas causas eficientes o materiales.[730]

13. Todo movimiento, todo paso de la potencia al acto, requiere algún principio en acto; pero si todo devenir, todo objeto que se mueve requiere una causa actual del movimiento, entonces el mundo en general, el universo entero tiene que tener también un Primer Motor[731]. Importa observar, no obstante, que la palabra «Primero» no debe entenderse en sentido temporal, pues el movimiento, según Aristóteles, es necesariamente eterno (el iniciarlo o el hacerlo cesar requerirían ya, de suyo, un movimiento). Se ha de entender más bien en el sentido de *Supremo*: el Primer Motor es la eterna fuente del movimiento eterno. Por lo demás, el Primer Motor no es un Dios Creador, dado que el mundo existe desde toda la eternidad sin haber sido creado nunca. Dios «forma» el mundo, pero no lo ha creado, y lo «forma» al ser Él, Dios, la Fuente Suprema del movimiento, al ejercer sobre las cosas una atracción, es decir, actuando como soberana Causa final. Según el parecer de Aristóteles, si Dios produjese el movimiento con una causalidad eficiente física —«dándole un empellón» como si dijéramos— entonces cambiaría también Él mismo: tendría lugar una reacción de lo movido sobre el motor. Por consiguiente, Dios ha de actuar como Causa Final, siendo objeto de deseos. En seguida volveremos a tratar de este punto.

En la *Metafísica*, Λ 6 y sig., Aristóteles demuestra que este Principio motor ha de ser acto puro, ἐνέργεια, sin mezcla ninguna de potencia. Dando por supuesta la eternidad del mundo (pues, arguye, si el tiempo pudiese empezar a ser tendría que haber habido un tiempo anterior al tiempo mismo —lo cual es contradictorio— y, puesto que el tiempo está vinculado esencialmente al cambio, también éste, el cambio, ha de ser eterno), declara que ha de existir un Primer Motor que cause el cambio sin cambiar Él, sin tener potencialidad alguna, pues si, por ejemplo, pudiera dejar de producir el movimiento, entonces el movimiento, el cambio, no sería necesariamente eterno como lo es. Ha de haber, en consecuencia, un Primer Motor que sea Acto Puro y, como tal, absolutamente inmaterial, pues la materialidad implica la posibilidad de ser pasivo y cambiante. Además, la experiencia, mostrando que existe el incesante movimiento circular de los cielos, confirma este argumento, ya que tiene que haber un Primer Motor que mueva los cielos.

Según hemos visto, Dios mueve el universo siendo la Causa Final, el objeto de lo deseos. Al parecer, concíbese a Dios como al Primer Motor, que mueve directamente el primer cielo causando así la diaria rotación de las estrellas en torno a la tierra. La

manera como mueve es inspirando amor y deseo (lo deseable es lo mismo que lo inteligible en el ámbito de lo inmaterial), y, por consiguiente, ha de haber una Inteligencia de la primera esfera y otras Inteligencias en las demás esferas. La Inteligencia de cada esfera es espiritual, y la esfera toda desea imitar la vida de su Inteligencia lo mejor posible. No siendo capaz de imitarla en su espiritualidad misma, se aproxima lo más que puede a ella girando circularmente, es decir, realizando el movimiento más perfecto de todos.

En una primera época mantuvo Aristóteles la concepción platónica de las almas astrales, pues en el Περὶ φιλοσοφίας las estrellas poseen cada una su alma y se mueven a sí mismas; pero luego abandonó esta concepción y adoptó la de las Inteligencias de las esferas.

Es un hecho curioso que Aristóteles no parece haber tenido ninguna convicción muy definida acerca de cuál fuese el número de los motores inmóviles. Así, en la Física se encuentran tres pasajes que hacen referencia a una pluralidad de motores inmóviles[732] y en la *Metafísica* se habla también de una pluralidad[733]. Para Jaeger, el Cáp. VIII del libro Λ de la *Metafísica* es una adición posterior hecha por Aristóteles. En los Cap. VII y IX (que deberían ir, pues, juntos y formarían parte de la *Metafísica* «originaria») habla Aristóteles de un único Motor Inmóvil. Pero en el Cap. VIII aparecen [734] motores trascendentes. Más tarde objetará Plotino que su relación con el Primer Motor inmóvil se deja enteramente en la sombra, y preguntará también cómo puede darse una pluralidad de motores si la materia es —según lo sostenía Aristóteles— el principio de individuación. Ahora bien, el mismo Estagirita vio ya esta última objeción, y la insertó en medio del Cáp. 8 sin darle solución ninguna55. Todavía en tiempos de Teofrasto algunos aristotélicos se aferraban a la doctrina de un *único* Motor Inmóvil, por no ver cómo se podrían armonizar los movimientos independientes causados por la pluralidad de motores.

A esta noción de una pluralidad de motores se debió en definitiva el que los filósofos medievales supusieran que las Inteligencias o los ángeles son quienes mueven las esferas. Haciéndolos subordinados al Primer Motor, es decir, a Dios, y dependientes de Él, adoptaron la única posición posible, ya que, para que haya armonía, los otros motores deben mover en subordinación al Primer Motor y deben estar vinculados a Él por la inteligencia y el deseo, directa o indirectamente, o sea, jerárquicamente. Esto lo comprendieron ya los neoplatónicos.

El Primer Motor, siendo como es inmaterial, no puede realizar ninguna acción corpórea: su actividad tiene que ser puramente espiritual y, por ende, intelectual. Dicho de otro modo: la actividad de Dios consiste en pensar. Pero ¿cuál es el objeto de su pensamiento? Conocer es participar intelectualmente en el objeto; ahora bien, el objeto de Dios ha de ser el mejor de todos los objetos posibles, y el conocimiento del que Dios disfruta no puede ser de ningún modo un conocimiento que implique

cambio, ni sensación, ni novedad. Por consiguiente, Dios se conoce a Sí mismo en un Acto de eterna intuición o consciencia de Sí. Por eso Aristóteles define a Dios como «Pensamiento del Pensamiento», νόησις νοἠσεως[735]. Dios es un Pensamiento subsistente que se piensa a Sí mismo por toda la eternidad. Es más, Dios no puede tener ningún objeto de pensamiento que no sea Él mismo, pues en tal caso tendría un fin fuera de Sí. Dios, por lo tanto, sólo se conoce a Sí mismo. Santo Tomás[736] y otros autores, v. gr. Brentano, han intentado interpretar a Aristóteles de modo que no quedasen excluidos de su concepción el conocimiento divino del mundo y el ejercicio de la divina Providencia; pero, aunque Santo Tomás esté en lo cierto al pensar como piensa, no se sigue de aquí que tal fuese la opinión de Aristóteles. «Aristóteles no tiene ninguna teoría ni sobre la creación divina ni sobre la divina Providencia»[737]. Cierto que, en ocasiones, habla como si la tuviese —así cuando compara a Dios con el capitán que pone en orden su ejército, o cuando dice que Dios provee a la perpetuación de las generaciones en el caso de aquellos seres que, a diferencia de lo que ocurre con las estrellas, son incapaces de una existencia permanente—; pero tales pasajes apenas tienen fuerza al lado de su manera de tratar del Primer Motor.[738]

¿Es el Dios de Aristóteles un Dios personal? El Estagirita habla unas veces de Dios como del Primer Motor Inmóvil (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), otras veces como de ὁ θεοί,[739] mientras que en la *Ética a Nicómaco* habla también de οἱ θεοί.[740] Como la mayoría de los griegos, Aristóteles no parece que se cuidara mucho del número de los dioses, pero, si hemos de decir que fue decidida y exclusivamente monoteísta tendremos que decir entonces que su Dios es personal. Puede Aristóteles no haber hablado del Primer Motor como de un Ser personal (y, ciertamente, la atribución de una personalidad antropomórfica estaría muy lejos de sus concepciones), mas como el Primer Motor es Inteligencia o Pensamiento, síguese de ello que es personal en el sentido filosófico. El Dios aristotélico no será quizá personal *secundum nomen*, pero sí que lo es *secundum rem*. Hay que añadir, con todo, que no tenemos ningún indicio para suponer que Aristóteles pensase nunca en el Primer Motor como en un objeto de culto y menos aún como en un Ser al que fuera útil elevar preces. Aparte de que, si el Dios de Aristóteles está totalmente centrado en Sí mismo —como yo creo que lo concebía—, entonces a nada viene que los hombres intenten ponerse en comunicación personal con Él. Afirma expresamente Aristóteles en la *Magna Moral* que se equivocan quienes piensan que se puede trabar amistad con Dios, porque a) Dios no podría amarnos a su vez, y b) en ningún caso podría decirse que nosotros *amáramos* a Dios.[741]

14. Otros argumentos para probar la existencia de Dios se hallan esbozados rudimentariamente en las obras de Aristóteles. Así, en los fragmentos del Περὶ Φιλοσοφίας, describe a los hombres que contemplaron por vez primera la hermosura de la tierra y del mar y la majestad de los cielos y llegaron a concluir que son obra de

los dioses. Es esto un bosquejo del argumento teleológico[742]. En la misma obra indica por lo menos Aristóteles una línea de argumentación que vendría a desarrollar siglos más tarde Santo Tomás de Aquino en la «cuarta vía» (después de pasar, naturalmente, por las manos de varios intermediarios). Arguye ahí el Estagirita que «donde hay un mejor hay un óptimo; ahora bien, como entre las cosas existentes hay unas que son mejores que otras, hay por consiguiente un Ser óptimo, el cual ha de ser Dios»[743]. Esta línea de argumentación sólo conduce directamente a un óptimo *relativo*: para llegar al óptimo Absoluto, al Perfecto, es preciso introducir la idea de la causalidad, sosteniendo que todas las perfecciones finitas provienen en definitiva o son «participaciones» de la Perfección absoluta, que es la fuente de todas las perfecciones finitas. Y esto es lo que hace Santo Tomás refiriéndose a un pasaje de la *Metafísica*[744] e incluso valiéndose de la imagen aristotélica del fuego, del que se dice que es la cosa más caliente de todas en la medida en que es la causa del calor de todas las demás cosas calientes[745]. Por lo que respecta a Aristóteles mismo, el empleo que hace de los grados de perfección para probar la existencia de Dios parece que ha de situarse en su primera época, cuando todavía estaba muy influido por Platón: en la *Metafísica* apenas se sirve ya de este tipo de argumento. En general, cabe decir que Aristóteles, al componer la *Metafísica*, se apartó mucho de las concepciones religiosas populares, que aparecen, por ejemplo, en los fragmentos del Περὶ Φιλοσοφίας. Siguió empleando a veces un lenguaje que no cuadraba muy bien con las concepciones del libro Λ de la *Metafísica*; pero, de todos modos, ¿se podría esperar de Aristóteles que prescindiera totalmente de las expresiones populares y se atuviera a una coherencia rigurosa y absoluta? Lo más probable es que, en realidad, no intentase nunca sistematizar definitivamente su doctrina acerca de Dios ni armonizar las expresiones que emplea a veces (y que implican la noción de la Providencia divina y de la actividad de Dios en el mundo) con las especulaciones de la *Metafísica*.

15. Por lo que queda dicho se comprenderá que la concepción de Aristóteles acerca de Dios distaba mucho de ser satisfactoria. Verdad es que su noción de la Divinidad como fin último es más clara que la de Platón, pero, al menos en el libro Λ de la *Metafísica*, no tiene para nada en cuenta ese operar divino sobre el mundo, en el que tanto insistió Platón y que es un elemento esencial de toda teología racional completa. El Dios aristotélico es Causa eficiente *tan sólo* por ser Causa final. No conoce este mundo, y ningún plan divino se cumple en el universo: la teleología de la naturaleza sólo puede ser una teleología inconsciente (tal es, al menos, la única conclusión que convendrá en definitiva a la imagen de Dios dada en la *Metafísica*). Por lo tanto, bajo este aspecto, la metafísica aristotélica es inferior a la de Platón. Por otra parte, aunque no pocas de las doctrinas de Aristóteles tuviesen un origen platónico, el Estagirita, mediante su concepción de la teleología inmanente, es decir,

de la tendencia connatural de todos los objetos concretos sensibles a la plena realización de sus potencialidades, logró ciertamente asentar la realidad del mundo sensible sobre más sólidos fundamentos que lo que a su gran predecesor le fue dado, y, al mismo tiempo, atribuyó una significación y una finalidad reales al cambio y al devenir, aun cuando en este proceso prescindiera de algunos elementos valiosos del pensamiento de Platón.

Capítulo XXX
La filosofía de la naturaleza y la psicología

1. La Naturaleza es la totalidad de los objetos que son materiales y están sujetos al movimiento. De hecho, Aristóteles no define realmente lo que entiende por naturaleza, pero está claro, por lo que escribe en la *Física*[746], que considera la Naturaleza como la totalidad de los objetos naturales, es decir, de los objetos capaces de provocar el cambio y de desarrollarlo hasta un fin, de los objetos que tienen una tendencia intrínseca a cambiar. Los objetos artificiales, por ejemplo un lecho, no tienen el poder de moverse a sí mismos. Los cuerpos «simples» de que se compone el lecho tienen este poder de iniciar el cambio o movimiento, pero lo tienen en cuanto que son cuerpos naturales, no como componentes del lecho en cuanto tal. Esta posición debe matizarse, desde luego, con la doctrina de que el paso de los cuerpos inanimados desde un estado de reposo a un estado de movimiento ha de provocarlo algún agente externo. Pero, como hemos visto, cuando el agente remueve un obstáculo, cuando, por ejemplo, hace un agujero en el fondo de una vasija, el agua responde con un movimiento propio, con su movimiento natural hacia abajo. Tal vez parezca contradictorio hablar de que los objetos naturales poseen en sí mismos un principio de movimiento y hacer uso de la máxima según la cual todo lo que es movido lo es en virtud de la acción de un agente externo[747]. No obstante, Aristóteles sostiene que la aparente iniciativa de los animales en sus movimientos, por ejemplo cuando se mueven hacia la comida, no es una iniciativa absoluta, porque no habría en ellos ningún movimiento si no se diese el agente exterior, la comida que los atrae. De la misma manera, cuando el agua cae saliendo por el orificio de la vasija, puede decirse en verdad que este movimiento hacia abajo es como connatural al elemento, a pesar de ser causado *accidentalmente* por el agente externo que hace el orificio y remueve así el obstáculo que se oponía al movimiento natural del agua: porque *directamente* es causado ese movimiento por quien engendró el agua y la hizo tener peso, esto es, según cabe presumir, por los contrarios primigenios, lo caliente y lo frío Aristóteles lo expresa diciendo que los cuerpos inanimados tienen en sí mismos «un principio del ser movidos», pero no «un principio causante del movimiento».[748]

2. El movimiento, en su sentido lato, divídese, por una parte, en generación y corrupción, y, por otra, es κίνησις o movimiento en sentido más estricto. Este último (κίνησις) ha de subdividirse a su vez en tres clases: movimiento cualitativo (κίνησις κατὰ τὸ ποιόν o κατὰ πάθος), movimiento cuantitativo (κίνησις κατὰ τὸ ποσόν κίνησις o κατὰ πέγεθος) y movimiento local (κίνησις κατὰ τὸ ποῦ o κατὰ τόπον). El primero es ἀλλοίωσις o cambio cualitativo, el segundo, αὔξησις καὶ φθίσις aumento y disminución o cambio cuantitativo, y el tercero φορά o movimiento en el sentido que nosotros solemos dar hoy a esta palabra.[749]

3. Los presupuestos del movimiento local, y a decir verdad de todo movimiento, son el lugar y el tiempo. Que el lugar (τόπον) existe se prueba[750]: a) por el hecho del desplazamiento, p.ej., porque donde hay agua puede llegar a haber aire, y b) por el hecho de que los cuatro elementos poseen sus lugares naturales. Estas distinciones del lugar natural no son sólo relativas a nosotros, sino que existen independientemente de toda consideración; así, «arriba» está el lugar hacia el que tiende el fuego, y «abajo» el lugar hacia el que tiende la tierra. Por consiguiente, el lugar existe, y Aristóteles lo define como τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον[751], el *terminus continentis immobilis primus* de los escolásticos. El τόπον de Aristóteles es, pues, el límite dentro del cual se halla un cuerpo, un límite considerado como inmóvil. Si se adopta esta definición, evidentemente no puede haber ningún lugar vacío ni tampoco fuera del universo o mundo, ya que el lugar es el límite interno del cuerpo continente. Pero Aristóteles distinguía entre el recipiente o continente de un cuerpo y su «lugar»: en el caso de una barca arrastrada por la corriente de un río, el río —que se mueve a sí mismo— es el recipiente más bien que el «lugar» de la barca. El lugar es, por tanto, el primer límite inmóvil del continente, mirándolo desde fuera. En el ejemplo en cuestión, todo el río entero es, según Aristóteles, el «lugar en que se halla la barca y cuanto ésta contenga, ya que el río entero es inmóvil, ὅτι ἀκίνητον ό πᾶς.[752] Todas las cosas del universo físico se hallan así en algún lugar, pero no el universo mismo. Y como el movimiento consiste en el cambio de lugar, resulta que el universo mismo no se puede mover en sentido rectilíneo, sino sólo en sentido circular.

4. Según Aristóteles, un cuerpo no puede ser movido más que por un motor que esté al presente en contacto con él. ¿Qué decir, entonces, de los proyectiles?[753] El motor que los mueve originariamente comunica al medio, por ejemplo, al aire o al agua, no sólo el movimiento, sino también la capacidad de mover. Las primeras partículas de aire movidas mueven a otras partículas y a los proyectiles. Pero este poder de mover va decreciendo en proporción a la distancia, de modo que al final el proyectil viene a quedar en reposo, sin que le afecten las fuerzas que se oponen. Aristóteles no creía, pues, en la ley de la inercia: pensaba que el movimiento impulsor provocado o artificial tendía a irse frenando, mientras que el movimiento «natural» tendía a acelerarse (cf. Física, 230 a 18 y sig.). En esto fue seguido, p. ej., por Santo Tomás, quien rechazó la teoría del impetus defendida por Filopón, Alpetragio, Olivi, etc.

5. Respecto al tiempo, Aristóteles hace ver que no puede identificárselo simplemente con el movimiento o cambio, pues hay muchas clases de movimientos, mientras que el tiempo es uno solo[754]. Sin embargo, está claro que el tiempo tiene vinculaciones con el movimiento y el cambio: cuando no nos damos cuenta de ningún cambio, también se nos pasa inadvertido el tiempo. He aquí la definición que el Estagirita da del tiempo: ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ

ὕστερον.[755] No hace referencia en esta definición al número puro, sino al número en el sentido de aquello que es numerado, o sea, al aspecto numerable del movimiento. El tiempo es, con todo, un *continuum*, lo mismo que el movimiento: no consta de puntos o instantes discretos.

Solamente las cosas que se mueven, o las que hallándose en reposo son capaces de movimiento, están en el tiempo. (El movimiento es eterno, pero evidentemente no es inmóvil: por lo tanto, está en el tiempo, y de ello se sigue necesariamente que el tiempo es también eterno, en el sentido de que nunca ha comenzado y nunca jamás acabará.) Ha de notarse que el movimiento de que aquí se trata no tiene por qué ser precisamente un movimiento local, pues Aristóteles advierte de un modo explícito que también la conciencia de un cambio en nuestro estado de ánimo nos puede hacer caer en la cuenta de que ha transcurrido un lapso de tiempo. La afirmación de Aristóteles según la cual el tiempo es lo que en el movimiento *se cuenta*, lo numerable del movimiento, no ha de entenderse en el sentido de que nos sea posible contar todos los «ahora» comprendidos en el cambiar, como si el período del cambio constase de porciones de tiempo discretas: lo que quiere decir es que, cuando se es consciente de que transcurre el tiempo se está reconociendo una pluralidad, a saber, una pluralidad de fases. El tiempo, por consiguiente, es aquel aspecto del elemento del cambio o movimiento que posibilita el que la mente reconozca una pluralidad de fases.[756]

Si queremos medir el tiempo hemos de tener algún patrón de medida. Según Aristóteles, el movimiento en línea recta no es a propósito para tal fin, pues no es uniforme: si es movimiento natural, se acelera; si no es natural tiende a disminuir. ¿Qué movimiento es, pues, a la vez natural y uniforme? Para Aristóteles, el movimiento naturalmente uniforme es el circular, y la rotación de las esferas celestes es un movimiento natural. De ahí que sea el más conveniente para nuestro propósito… y que se justifique expresar el tiempo por referencia al sol.[757]

Aristóteles plantea la cuestión[758], aunque no la trata con detenimiento, de si existiría el tiempo si no hubiese ninguna inteligencia. Dicho de otro modo: siendo el tiempo la medida del movimiento o este mismo movimiento en cuanto mensurable, ¿se daría algún tiempo si no existiera ninguna mente que lo calculara o midiese? Y responde que, propiamente, no se daría, no habría ningún tiempo, aunque sí el substratum del tiempo. El profesor Ross comenta que esta tesis es coherente con la explicación general que ofrece Aristóteles acerca del *continuum*[759]. En el *continuum* no hay partes actuales, sino sólo potenciales: reciben existencia actual cuando algún evento rompe el *continuum*. Igual ocurre con el tiempo o la duración: los «ahora», los instantes de que consta la duración vienen a la existencia actual si alguna mente los distingue en el seno de esa duración. La dificultad de que el tiempo pudiera haber existido antes también de que existiese alguna inteligencia que lo midiese no era, a

primera vista, ningún problema para Aristóteles, puesto que él pensaba que los animales y los hombres habían existido desde siempre. Pero una dificultad más pertinente es la de que contar las partes no es lo mismo que crearlas, sino sólo reconocerlas donde ya existían[760]. En todo caso, ¿cómo podría haber cambio si no hubiese tiempo? A modo de respuesta cabría sugerir que, como según Aristóteles el tiempo no se distingue realmente del *prius* y el *posterius* del movimiento, el tiempo existe con independencia de la mente, por lo mismo que el movimiento existe así, aunque reciba, digamos, un complemento de parte de la mente. Las «porciones» del tiempo son potenciales en el sentido de que no se distinguen formalmente unas de otras, sino sólo en virtud de la «numeración» que realiza la mente; pero no son potenciales en el sentido de que no tengan existencia real aparte de la mente. La posición de Aristóteles no coincide con la de Kant, ni tampoco conduce de suyo a ella.

6. Aristóteles plantea la cuestión de la posibilidad del infinito.

a) Un cuerpo infinito —dice— es imposible[761], pues todo cuerpo está limitado por una superficie, y ningún cuerpo limitado por una superficie puede ser infinito. Prueba también la imposibilidad de que exista de hecho un cuerpo infinito, mostrando que no podrá ser ni compuesto ni simple. Por ejemplo, si se supone que es compuesto, los elementos que lo componen serán en sí mismos o finitos o infinitos. Ahora bien, si un elemento es infinito y los otros elementos son finitos, en ese caso los últimos serán eliminados por el primero; y dos elementos no pueden ser a la vez infinitos, puesto que un elemento infinito sería igual al cuerpo entero. En cuanto a los elementos finitos, la composición a base de ellos no podría formar ciertamente ningún cuerpo que fuese de hecho infinito. Aristóteles consideraba también que la existencia, que él admitía, de un «arriba» y un «abajo», etc., absolutos, muestra que no puede existir ningún cuerpo realmente infinito, pues aquellas distinciones carecerían en tal caso de sentido. Como tampoco puede haber en la realidad un número infinito, ya que el número es lo que puede ser numerado, y un número infinito no podría serlo.[762]

b) Por otro lado, aunque Aristóteles rechazaba la posibilidad de que existiese de hecho un cuerpo o un número infinito, admitía el infinito entendiéndolo en otro sentido[763]: el infinito existe en potencia. Por ejemplo, ninguna extensión espacial es un infinito actual, pero sí que es infinita en potencia, en cuanto que es infinitamente divisible. Una línea no consiste en una infinitud actual de puntos, pues es un *continuum* (así es como intenta Aristóteles, en la *Física*, afrontar las dificultades planteadas por Zenón de Elea), pero es también infinitamente divisible, aunque esta división potencialmente infinita nunca se realizará por completo en acto. El tiempo es también infinito potencialmente, puesto que es susceptible de adición indefinida; pero el tiempo no existe nunca como un infinito en acto, porque es un *continuum sucesivo*

cuyas partes jamás coexisten. Por lo tanto, el tiempo se parece a la extensión espacial en que es infinitamente divisible (aunque ninguna infinidad actual se haya realizado nunca), pero es también infinito en potencia por vía de adición, y en esto difiere de la extensión, ya que la extensión, según Aristóteles, tiene un máximum, si bien carece de mínimum. Una tercera infinitud potencial es la del número, que se parece al tiempo en cuanto que es también potencialmente infinito por vía de adición, pues no se puede contar hasta un número tan grande que más allá de él sea ya imposible toda numeración y adición. Pero el número difiere a la vez del tiempo y de la extensión en que no es susceptible de división hasta el infinito, por la razón de que tiene un mínimum: la unidad.

7. Según Aristóteles, todo movimiento natural se dirige hacia un fin[764]. ¿Cuál es el fin que se persigue en la naturaleza? El del desarrollo desde un estado de potencia hasta uno de acto: la encarnación de la forma en la materia. Para Aristóteles, igual que para Platón, prevalece sobre la concepción mecanicista de la naturaleza la concepción teleológica, aunque cuesta un poco comprender cómo podía admitir Aristóteles lógicamente alguna teleología consciente con respecto a la naturaleza en general. La teleología no es, empero, total, no lo abarca ni lo domina todo, pues a veces la materia estorba la acción teleológica (como, por ejemplo, en la producción de monstruos, que debe atribuirse a la defectiva materia)[765]. Así, el operar de la teleología puede, en algunos casos particulares, tropezar con el obstáculo de algún evento que no se supedite, por lo menos, al fin en cuestión, pero cuyo acaecer, debido a ciertas circunstancias, no puede evitarse. Tal es τὸ αὐτόματον lo «fortuito», que consiste en esos sucesos que acontecen «por naturaleza» pero no «según la naturaleza», p. ej., la producción de un monstruo por la generación. Esos azares son indeseables, y Aristóteles los distingue de la suerte (τύχη), que significa un acaecimiento deseable, p. ej., el que pudiera ser el fin querido por un agente que se propone algo, como en el caso del hallazgo de un tesoro en el campo.[766]

¿Y en qué se funda Aristóteles para hablar de la «Naturaleza» como de algo que tiene unos fines? Platón había utilizado las nociones de un Alma del mundo y del Demiurgo, con lo cual podía hablar de fines en la naturaleza, pero Aristóteles habla como si hubiese alguna actividad teleológica inherente a la naturaleza misma. A decir verdad, habla de ó θεός cuando le viene bien, pero nunca trata de un modo satisfactorio la cuestión de las relaciones entre la naturaleza y Dios, y lo que dice de Dios en la *Metafísica* parece cerrar el paso a cualquier actividad finalística de Dios en la naturaleza. Probablemente lo acertado sea pensar que el creciente interés de Aristóteles por la ciencia empírica le llevó a descuidar la sistematización auténtica de su tesis, y así quedó expuesto a que se le acusara con razón de incoherencia entre esta concepción y sus presupuestos metafísicos. Aunque no tenemos ningún deseo de rechazar ni de poner en duda la sentencia aristotélica de que en la naturaleza hay

teleología, parece con todo que hemos de admitir por fuerza que su sistema metafísico, su teología, apenas le da derecho a Aristóteles para hablar de la naturaleza como de un principio activo y organizador consciente, cosa que hace con cierta frecuencia. Tal lenguaje tiene un inconfundible matiz platónico.

8. Según Aristóteles, el universo está constituido por dos mundos distintos: el supralunar y el sublunar. En el mundo supralunar están las estrellas, los astros, que son imperecederos y no experimentan más cambios que el del movimiento local; su movimiento es circular y no rectilíneo como lo es el movimiento natural de los cuatro elementos. Aristóteles saca la conclusión de que los astros están compuestos de un elemento material diferente, el *éter*, que es el quinto elemento, superior a los demás, incapaz de experimentar otro cambio que el cambio local en un movimiento circular.

Aristóteles sostenía la opinión de que la tierra, de forma esférica, se halla en reposo en el centro del universo, y que alrededor de ella se superponen las capas concéntricas y esféricas del agua, el aire y el fuego o lo cálido (ὑπέκκαυμα). Por encima de éstas hállanse las esferas celestes, la superior de las cuales, que es la de las estrellas fijas, debe su movimiento al Primer Motor. Aceptando de Calipo el número de treinta y tres como el de las esferas que deben suponerse existentes para explicar el movimiento real de los planetas, Aristóteles suponía también la existencia de otras veintidós esferas que girarían en sentido contrario, interpuestas entre aquéllas a fin de contrarrestar la tendencia de cada esfera a perturbar el movimiento del planeta perteneciente a la otra. Obtenía así cincuenta y cinco esferas, sin contar la más externa de todas; y de este modo se explica la sugerencia que hace en la *Metafísica* de que existen cincuenta y cinco motores inmóviles además del Primer Motor que mueve la última esfera. (Y advierte que si se aceptara el cómputo de Eudoxo en vez del de Calipo el número de motores tendría que ser cuarenta y nueve.)[767]

9. Las cosas particulares de este mundo nacen y mueren, pero las especies y los géneros son eternos. Por consiguiente, en el sistema de Aristóteles no se encuentra ninguna evolución en el sentido moderno de este término. Sin embargo, aunque Aristóteles no pudiese desarrollar una teoría de la evolución temporal, una evolución de las especies, sí que expuso una teoría de lo que cabría llamar evolución «ideal», a saber, una doctrina concerniente a la estructura del universo, una teoría de la escala de los seres, en la que la forma va siendo cada vez más predominante a medida que se van subiendo escalones. En la parte inferior de la escala está la materia inorgánica, y en la superior la materia organizada, siendo las plantas menos perfectas que los animales. No obstante, también las plantas poseen un alma, que es el principio vital, definido por Aristóteles como «la entelequia de un cuerpo natural dotado con la capacidad de vivir» o como «la primera entelequia de un cuerpo natural organizado». (Así en el *De Anima* B 1, 412 a 27 - b 4, φυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος τοιοῦτο δέ, ὃ ἄν ᾖ ὀργανικόν, ο ἐντελέχεια ἡ πρώτη

σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.) Siendo como es el acto del cuerpo, el alma es simultáneamente forma, principio del movimiento, y fin. El cuerpo existe para y por el alma, y todo órgano tiene su finalidad propia, consistente en una actividad.

Al comienzo del *De Anima,* Aristóteles hace ver cuánto importa una investigación acerca del alma, dado que ésta es, por así decirlo, el principio vital en los seres vivientes[768]. Sin embargo —observa— esta cuestión es difícil, pues no se da así como así con el método apropiado; pero insiste —¡y cuán atinadamente!— en que el filósofo especulativo y el naturalista miran las cosas desde distintos ángulos y, por lo mismo, construyen de diverso modo sus definiciones. No hay pensador que no haya reconocido que las distintas ciencias poseen métodos distintos y que del hecho de que una ciencia particular determinada haya de seguir otro método que el del químico o el del naturalista no se deduce que todas sus conclusiones tengan que ser por fuerza erróneas.[769]

La sustancia compuesta, dice Aristóteles[770], es un cuerpo natural dotado de vida; el principio de esta vida es denominado alma. (ψυχή). El cuerpo no puede ser alma, porque el cuerpo no es la vida sino que la posee. (En el Libro I del *De Anima*, donde Aristóteles esboza una historia de la Psicología, hace notar, a propósito de las opiniones de los diversos filósofos acerca del alma, que «la diferencia más importante es la que separa a los filósofos que consideran los elementos como corpóreos y los que los tienen por incorpóreos». Aristóteles se pone del lado de los platónicos y en contra de los partidarios de Leucipo y Demócrito.) El cuerpo debe ser, pues, la materia para el alma, mientras que ésta es como la forma o el acto con respecto al cuerpo. De aquí que Aristóteles, al definir el alma, hable de ella como la entelequia o el acto, la actualización, del cuerpo que posee la vida en potencia —«capacidad» o «potencialidad de vida»— como él dice, que no se refieren a algo que haya sido desposeído de alma, sino a lo que la posee. El alma es, pues, la realización del cuerpo, su actualización, y es inseparable de él (aunque puedan darse —como Aristóteles lo mantenía— partes susceptibles de separación, por no ser precisamente actualizaciones del cuerpo). El alma es así la causa y el principio del cuerpo vivo: a) como fuente de movimiento[771]; b) como causa final; y c) como la sustancia real (es decir, la causa formal) de los cuerpos animados.

Los diferentes tipos de almas forman una serie tal que el tipo superior presupone siempre el inferior, pero no a la inversa. La forma inferior de alma es el alma nutritiva o vegetativa, τὸ θρεπτικόν, que ejerce las funciones de la asimilación y la reproducción. Hállase no sólo en las plantas, sino también en los animales; pero puede existir sola, como en las plantas. Para que cualquier ser vivo siga viviendo, son necesarias estas funciones; encuéntraselas, por lo tanto, en todos los vivientes, pero en las plantas se dan ellas solas, sin las actividades más elevadas del alma. Las plantas no necesitan sentir, porque no se mueven, sino que llevan a cabo su nutrición

automáticamente. (Y lo mismo se diga de los animales inmóviles.) En cambio, los animales capacitados para moverse necesitan tener sensaciones, pues les sería inútil moverse hacia su alimento si no lo pudiesen reconocer al encontrarlo.

Los animales poseen, por consiguiente, la forma más alta del alma, el alma sensitiva, que ejerce los tres poderes: de la percepción sensible (τὸ αἰσθητικόν), del deseo (τὸ ὀρεκτικόν) y del movimiento local (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον)[772]. La imaginación (φαντασία) es una secuela de la facultad sensitiva, y la memoria un desarrollo ulterior de la misma[773]. Así como Aristóteles ha señalado la estricta necesidad de la nutrición para la conservación de la vida, indica también la necesidad del tacto para que el animal pueda distinguir sus alimentos, al menos cuando esté tocándolos[774]. Igualmente, es necesario el gusto, mediante el cual lo que sirve de alimento atrae al animal, y lo que no, le repele. Los demás sentidos, aunque no estrictamente necesarios, contribuyen al bienestar del animal.

10. Un grado más alto en la escala que el del alma meramente animal es el del alma humana, que además de las facultades de las almas de inferior clase, τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεχτικόν, τὸ κινητικόν κατὰ τὸπον, cuenta con una ventaja peculiar: la posesión del νοῦς, τὸ διανοητικόν. Esta última facultad es activa de dos maneras: como potencia del pensamiento científico (λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν) y como potencia deliberativa (διάνοια πρακτική = λογιστικόν). La primera tiene por objeto la verdad, la verdad por sí misma, mientras que la segunda busca la verdad no por la verdad en sí misma sino con miras prácticas y prudenciales. Todas las potencias del alma, a excepción de la del νοῦς, son inseparables del cuerpo y perecederas: el νοῦς, en cambio, preexiste al cuerpo y es inmortal. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.[775] Sin embargo, este νοῦς que entra en el cuerpo requiere un principio potencial —una *tabula rasa*— donde pueda imprimir las formas; tenemos así la distinción entre el νοῦς ποιητικός y el νοῦς παθητικός. (Aristóteles sólo habla de τὸ ποιοῦν: el término νοῦς ποιητικός aparece por primera vez en Alejandro de Afrodisia, hacia el año 220 d. J. C.) El entendimiento agente abstrae las formas a partir de las imágenes o *phantasmata*, las cuales, una vez recibidas en el entendimiento pasivo, son conceptos en acto. (Aristóteles creía que todo pensamiento implica el uso de imágenes.) Sólo el entendimiento agente o activo es inmortal: οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγὴς τῆ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης… καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον,… ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.[776] En seguida volveré a ocuparme de este punto.

11. Si prescindimos de la cuestión del νοῦς ποιητικός, está claro que Aristóteles no sostuvo el dualismo platónico en el *De Anima*, porque allí hace del alma la entelequia del cuerpo, de tal suerte que entre los dos sólo forman una sustancia. En definitiva, Aristóteles reconoce una unión del alma y el cuerpo mucho más íntima

que la que concibieron los platónicos: la tendencia a considerar el cuerpo como tumba del alma no reza con él. Antes es por su bien por lo que el alma está unida al cuerpo, pues solamente así puede ejercer sus facultades. Ésta fue la opinión que adoptaron los aristotélicos medievales, como Santo Tomás, aun cuando muchos grandes pensadores cristianos hayan hablado y sigan hablando un lenguaje que tiene muchas reminiscencias de la tradición platónica (pensamos, por ejemplo, para no citar a más, en San Agustín). Aristóteles puso de relieve que la escuela platónica no había conseguido explicar satisfactoriamente la unión del alma y el cuerpo. Parece que supusieran —dice— que cualquier alma convendría a cualquier cuerpo. Mas esto no puede ser así, puesto que cada cuerpo presenta distinta forma y carácter[777]. «Una concepción como la de Descartes, de que la existencia del alma es la primera certeza de todas, y la existencia de la materia una inferencia posterior, le habría parecido a Aristóteles absurda. El yo entero, alma y cuerpo a la vez, es algo dado e indiscutible.»[778] Ni que decir tiene que si Aristóteles habría rechazado la opinión cartesiana, también se habría opuesto a la de aquellos que pretenden reducir el alma humana y todas sus actividades a la condición de un epifenómeno del cuerpo, convirtiendo hasta la más elevada de las actividades humanas, el pensamiento, en simple secreción del cerebro. Sin duda alguna, la psicología de Aristóteles, tal como se desarrolló, da pie para pensar que tendía hacia una posición sospechosamente semejante a la del epifenomenismo, sobre todo si se está en lo cierto al suponer que el entendimiento agente del hombre no era, a los ojos de Aristóteles, un principio individualizado que hubiese de persistir tras la muerte como la inteligencia individual, por ejemplo, de un Sócrates, de un Callas… Con todo, la falta de una doctrina de la evolución orgánica histórica, le impidió naturalmente a Aristóteles aceptar el epifenomenismo en el sentido moderno de esta doctrina.

12. Surge aquí una cuestión batallona: «¿Cuál fue con exactitud la doctrina de Aristóteles acerca del Entendimiento agente?» Y la respuesta es que con exactitud es imposible saberlo: en este punto, materia de perenne interpretación, se han hecho infinidad de suposiciones tanto en la Antigüedad como en el mundo moderno. Lo que Aristóteles dice en el *De Anima* es esto: «El Nous es separable, impasible y sin mezcla, pues está esencialmente en acto. Porque lo activo siempre vale más que lo pasivo, y el principio creador más que la materia. El conocimiento actual se identifica con su objeto; el potencial es anterior temporalmente en el individuo, pero en general no es primero en el tiempo; mas el *Nous* ejerce en un momento su función y no la ejerce en otro. Una vez ha sido separado, es solamente lo que es por esencia, y esto solo es inmortal y eterno. Sin embargo, nosotros no nos acordamos, porque la razón activa es impasible, pero la razón pasiva es perecedera, y sin la razón activa nada piensa».[779]

De este controvertido pasaje se han dado varias interpretaciones. Alejandro de

Afrodisia (que floreció hacia el 220 d. J. C.) identificó la «razón», o sea, el Entendimiento agente, con Dios, y en esto fue seguido por Zabarella (fines del siglo 16 y comienzos del 17), quien hacía que la función de Dios en el alma fuese la iluminación de lo conocido en potencia, así como la luz del sol hace de lo visible lo que se ve de hecho. Ahora bien, aunque, como lo hace ver David Ross[780], no sería necesariamente una incoherencia de Aristóteles el hablar en el *De Anima* de la inmanencia de Dios y en la *Metafísica* de la trascendencia de Dios (puede, por lo demás, que estas dos obras representen opiniones divergentes acerca de Dios), no obstante, la interpretación hecha por Alejandro de Afrodisia y por Zabarella es, como lo reconoce Ross, muy improbable porque ¿cabe suponer que Aristóteles, habiendo descrito a Dios como el Motor Inmóvil cuya actividad causal consiste en una atracción —como *Fin*— y que sólo se conoce a Sí mismo, llegase, en otro libro, a describir a Dios como inmanente al hombre, de tal modo que le imparta a éste de hecho el conocimiento?

Si el Entendimiento agente no ha de identificarse con Dios, ¿deberá ser considerado como individual y particular en cada hombre singular, o como un principio idéntico en todos los hombres? Las palabras de Aristóteles «nosotros no nos acordamos», consideradas junto a su afirmación[781] de que la memoria, el amor y el odio se extinguen al morir, ya que pertenecen al hombre entero y no a la Razón, que es «impasible», parecen indicar que el Entendimiento agente en su existencia separada no tiene memoria. Aunque esto no prueba con certeza que el Entendimiento agente de cada hombre no sea individual en su estado de separación, sí que parece ser una dificultad contra tal interpretación. Por otra parte, cuando Aristóteles afirma que «el conocimiento potencial es anterior temporalmente en el individuo, pero en general no es anterior en el tiempo, sino que el Nous ejerce en unos momentos su función y no en otros», parece trazar una distinción entre el individuo, que conoce en unos momentos y no en otros, y el Entendimiento agente, que es un principio activo por esencia. Quizá, pues, Aristóteles considerase el Entendimiento agente como un principio idéntico en todos los hombres, como una Inteligencia que domina sobre las demás inteligencias separadas, que penetra en el hombre y funciona en él y que sobrevive al individuo cuando éste muere. De ser esto exacto, entonces se seguiría necesariamente que el alma humana individual perecería al disgregarse la materia por ella informada[782]. (Sin embargo, aun cuando uno se incline hacia esta interpretación, hay que admitir que resulta muy difícil suponer que, para Aristóteles, el entendimiento activo de Platón fuese numéricamente el mismo que el de Sócrates. De todos modos, si él creía en lo individual del entendimiento agente dentro de cada hombre, ¿qué es lo que quiso decir al afirmar que venía «de fuera»? ¿Era esto simplemente un residuo de platonismo?)

Capítulo XXXI
La ética de Aristóteles

1. La Ética de Aristóteles es francamente teleológica. Considera la acción no en cuanto buena en sí misma sin tener en cuenta ningún otro aspecto, sino en cuanto que conduce al bien del hombre. Todo lo que lleve al logro de su bien o de su fin será una acción «buena» del hombre: la acción que se oponga a la consecución de su verdadero bien será una acción «mala».

«Todo arte y toda indagación, toda obra y toda elección, parecen apuntar a algún bien; por lo que el bien ha sido definido con acierto como aquello a lo que tienden todas las cosas.»[783] Pero hay diferentes clases de bienes, que corre sponden a las distintas artes o ciencias. Así, el arte del médico trata de conseguir la salud, el de la navegación, un viaje seguro, el de la economía, la riqueza. Por lo demás, algunos fines se subordinan a otros que tienen más el carácter de últimos. El fin de cierta droga puede ser producir el sueño, pero este fin inmediato se supedita al fin de sanar. Semejantemente, la fabricación de bocados y riendas para los caballos es la finalidad de cierto arte, pero esta finalidad está subordinada a la más amplia y comprensiva del conducir eficazmente a los corceles en las operaciones bélicas. Estos fines inmediatos se ordenan, pues, a otros fines o bienes mediatos. Pero si hay algún fin que deseamos por él mismo y para lograr el cual es por lo que queremos todos los demás fines o bienes subordinados, entonces este bien último será el mejor bien de todos, será, en una palabra, el Bien. Aristóteles se propone descubrir qué es este Bien y cuál la ciencia que le corresponde.

En cuanto a esta segunda cuestión, afirma el Estagirita que la ciencia que estudia lo que es el bien para el hombre es la ciencia política o social. El Estado y el Individuo poseen un mismo bien, aunque este bien, tal como se halla en el Estado, es mayor y más noble[784]. (Tenemos aquí un eco de la *República*, que considera el Estado ideal como la justicia escrita con mayúscula.) Aristóteles ve, pues, la Ética como una rama de la ciencia política o social: podríamos decir que trata primero de la ciencia ética individual y, después, de la ciencia ética política, en su *Política*.

Respecto a la cuestión de cuál sea el bien del hombre, Aristóteles hace comprender que aquí no puede responderse con la exactitud con que se puede responder a un problema matemático, y que esto se debe a la naturaleza del asunto, porque el objeto de la Ética lo constituyen las obras humanas, las cuales no pueden determinarse con exactitud matemáticas[785]. Hay también otra gran diferencia entre las matemáticas y la Ética: mientras aquéllas parten de unos principios generales de los que deducen conclusiones, la ciencia moral parte, en cambio, de las conclusiones. Dicho de otro modo, en la Ética partimos de los juicios morales que hacemos en la realidad acerca del hombre, y comparándolos, *oponiéndolos* y como pasándolos por

una criba, venimos a formular principios generales[786]. Esta opinión *presupone* que hay en el hombre unas tendencias implantadas por la naturaleza, el atenerse a las cuales, observando una actitud general de armonía, coherencia y equilibrio, esto es, reconociendo sus importancias relativas, constituye para el hombre la vida ética. Esta concepción proporciona una base para una Ética natural en cuanto contrapuesta a una ética arbitraria, pero en seguida surgen graves dificultades en cuanto se trata de fijar teóricamente la *obligación* moral, sobre todo en un sistema en el que, como ocurre en el de Aristóteles, no se puede vincular la ética de las acciones humanas a la Ley Eterna de Dios, cual trataron de hacerlo los filósofos cristianos de la Edad Media, que tantas cosas aceptaron del Estagirita. Sin embargo, pese a tales defectos, la ética de Aristóteles es en gran parte una ética de sentido común, basada en los juicios morales del hombre generalmente considerado como bueno y virtuoso. Aristóteles procuró que sus doctrinas éticas fuesen la justificación y el complemento de los juicios naturales de ese hombre justo, que es —dice— el más calificado para juzgar en cuestiones de esta índole[787]. Cabe sospechar que en su descripción de la vida ideal se manifiesten con gran pujanza sus gustos de intelectual y de profesor, pero de lo que no se puede acusar fácilmente a Aristóteles es de haber tratado de construir una ética puramente apriorística, algo así como una *Ethica more geometrico demonstrata*. Por lo demás, aunque resulte evidentemente discernible el gusto de los griegos de aquel entonces en las materias relativas a la conducta humana, p. ej., en la explicación que da Aristóteles de las virtudes morales, el filósofo consideraba, sin duda, que estaba tratando de la naturaleza humana en cuanto tal, y que fundaba su Ética en las características universales de esa naturaleza (a despecho de su opinión sobre los «bárbaros»). Si hubiese vivido hoy y hubiese tenido que responder p. ej., a Federico Nietzsche, indudablemente habría insistido en la básica universalidad y constancia de la naturaleza humana y en la necesidad de unas valoraciones constantes, no meramente relativas, sino fundadas en la naturaleza.

¿Cuál es lo que la gente suele mirar como el fin de la vida? La felicidad, dice Aristóteles, y él, como verdadero griego, acepta por buena esta opinión. Pero es obvio que esto no nos lleva muy lejos, pues la gente entiende por felicidad cosas muy distintas: Unos la identifican con el placer, otros con la riqueza, otros con los honores, y así sucesivamente. Más aún, un mismo hombre puede estimar de maneras diferentes en qué consiste la felicidad, según se halle en un momento o en otro. Así, cuando esté enfermo, considerará la salud como la mayor felicidad, y cuando esté necesitado la identificará con la riqueza. Pero el placer es un fin más para los esclavos que para los hombres libres, y los honores tampoco pueden ser la finalidad de la vida, pues dependen de quienes los otorgan y no realmente de nosotros. Por otra parte, la honra y los honores parecen ordenarse a asegurarnos de nuestra virtud (de ahí, tal vez, el apego de la época victoriana a la «respetabilidad»); por lo tanto, ¿no

será el fin de la vida la virtud moral? No, dice Aristóteles, porque la virtud moral puede coexistir con la inacción y con la miseria, mientras que la felicidad, que es el fin de la vida, aquello a lo que todos tienden, ha de ser una actividad y ha de excluir la miseria.[788]

Ahora bien, si la felicidad es una actividad, y una actividad del hombre, hemos de ver cuál es la actividad peculiarmente propia del hombre. Ésta no puede ser la actividad del crecimiento, ni la de la reproducción, ni tampoco la de la sensación, pues de todas ellas participan también otros seres inferiores al hombre: habrá de ser la actividad de lo que sólo el hombre posee entre los seres naturales, es decir, la actividad de la razón o la actividad según la razón. Tal es, verdaderamente, una actividad virtuosa —pues Aristóteles distingue, junto a las virtudes morales, las virtudes intelectuales— pero no lo que la gente entiende de ordinario cuando dice que la felicidad consiste en ser virtuoso, ya que entonces se piensa en general en las virtudes morales, tales como la justicia, la templanza, etc. De todos modos, la felicidad como fin moral no podría consistir simplemente en la virtud en cuanto tal: consiste, más bien, en la actividad conforme a la virtud, en la actividad virtuosa, entendiendo por virtud a la vez las virtudes intelectuales y las morales. Además, dice Aristóteles, para que merezca realmente el nombre de felicidad ha de manifestarse durante una vida entera, y no sólo en breves períodos.[789]

Pero si la felicidad consiste esencialmente en actuar conforme a la virtud, Aristóteles no quiere excluir pura y simplemente con esto todas las nociones comunes acerca de la felicidad. Por ejemplo, la actividad a que tiende la virtud va necesariamente acompañada de placer, puesto que éste es natural concomitancia de una actividad libre y sin trabas. Añádase que el hombre no puede ejercer bien esta actividad si no cuenta con algunos bienes externos —opinión ésta de Aristóteles a la que se opusieron, por lo menos en su mayoría, los cínicos—.[790] Consérvase, por tanto, la caracterización de la felicidad como actividad, sin tener que sacrificar o excluir por ello ni el placer ni la prosperidad externa. Una vez más muestra aquí Aristóteles cuánto de sentido común hay en su pensamiento y cómo éste no es una cosa de otro mundo, no es hostil a la tierra en que vivimos.

Una vez asentado esto, Aristóteles pasa a considerar en primer lugar la naturaleza general del buen carácter y de la acción buena, y después las principales virtudes morales, las virtudes de aquella parte del hombre que puede atenerse al plan fijado por la razón; por último, considera las virtudes intelectuales. Al final de la *Ética Nicomaquea* contempla la vida ideal, es decir, la de la actividad conforme en todo con la virtud, vida que será la existencia verdaderamente feliz para el hombre.

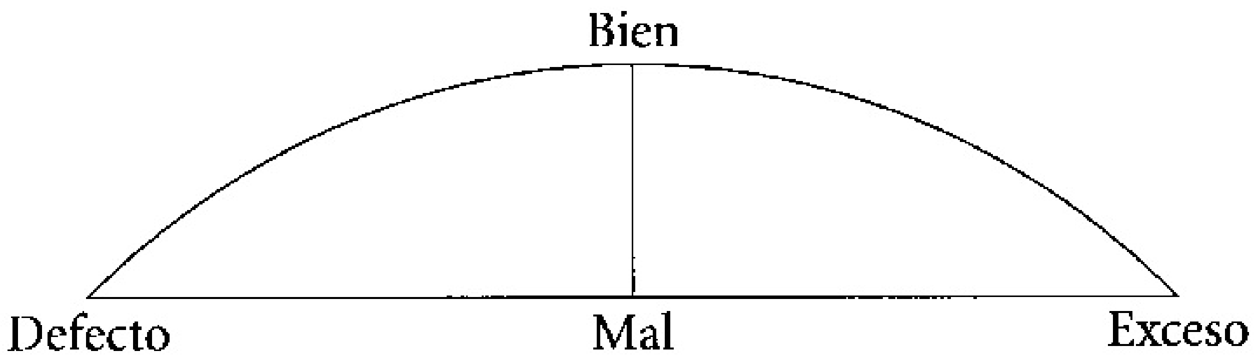
2. Respecto a la bondad en general, al buen carácter, dice Aristóteles que desde el comienzo tenemos una capacidad para lograrlo, pero que hemos de desarrollarla mediante la práctica. ¿Cómo se la desarrolla? Haciendo obras virtuosas. A primera

vista, parece esto un círculo vicioso: ¿no nos dice Aristóteles que llegaremos a ser virtuosos a base de realizar actos de virtud? Pero ¿cómo podremos realizar actos de virtud si no somos ya antes virtuosos? Responde Aristóteles[791] que empezamos por hacer actos que son virtuosos objetivamente, sin tener, empero, un conocimiento reflexivo de esos actos y sin elegirlos deliberadamente como buenos, sino sólo por una disposición habitual. Así, por ejemplo, a un niño le dirán sus padres que no mienta. Él obedecerá, quizá, sin advertir la bondad inherente al decir la verdad y sin tener formado todavía el hábito de decirla; pero las sucesivas verdades que vaya diciendo, como acciones buenas en sí que son, le irán formando gradualmente ese buen hábito, y a medida que avance el proceso educativo, el niño llegará a comprender que el decir la verdad es bueno de suyo, y escogerá el decirla por lo que en sí misma tiene de bien, como siendo lo que debe hacerse. Entonces será ya virtuoso en este aspecto. La acusación de cometer círculo vicioso queda, pues, refutada mediante la distinción entre los actos que *crean* la buena disposición y los actos que *se derivan* de ella una vez creada. La misma virtud es una disposición que se ha desenvuelto a partir de una capacidad mediante el ejercicio apropiado de esta capacidad o facultad. (Desde luego que podrían ponerse otras objeciones tocantes a la relación entre el desarrollo de las valoraciones morales y la influencia del ambiente social, de los padres y los maestros, etc., pero Aristóteles las pasa por alto.)[792]

3. ¿Cómo se opone la virtud al vicio? Característica común de todas las acciones buenas es la de poseer cierto orden o proporción, y la virtud, a los ojos de Aristóteles, es un medio entre dos extremos, entre dos vicios, de los cuales el uno lo es por exceso y el otro por defecto[793]. ¿Por exceso o defecto de qué? Ya con respecto a un sentimiento ya con respecto a una acción. Así, respecto al sentimiento de la confianza, el exceso constituye la temeridad —por lo menos cuando el sentimiento lleva a la acción, pues es de las acciones humanas de lo que se ocupa la Ética—, mientras que su defecto es la cobardía. El medio se hallará situado, por tanto, entre la temeridad por una parte y la cobardía por otra: este medio es el valor, que es la virtud en el sentimiento de la confianza. O también, si consideramos la acción del dar dinero, el exceso con respecto a ella es la prodigalidad —que es un vicio— y el defecto es la tacañería, la avaricia. La virtud de la liberalidad será el medio entre esos dos vicios. En consecuencia, Aristóteles describe o define la virtud moral como «una disposición a elegir, que consiste esencialmente en un medio determinado, con respecto a nosotros, por una regla, esto es, por la regla a tenor de la cual se determinaría un hombre sabio en las cuestiones prácticas»[794]. La virtud es, por consiguiente, una disposición, disposición a elegir según una regla, a saber, la regla a que se atendría un hombre verdaderamente virtuoso, dotado de penetrante discernimiento moral, al hacer sus elecciones. Aristóteles consideraba la posesión de la sabiduría práctica, la aptitud para ver cuál es la cosa justa que ha de hacerse según

las circunstancias, como esencial para el hombre verdaderamente virtuoso, y daba mucho más valor a los juicios morales de la conciencia clara e informada que a cualesquiera conclusiones *a priori* y puramente teóricas. Esto tal vez parezca una ingenuidad, pero recuérdese que, para Aristóteles, el hombre prudente será aquel que vea cuál es verdaderamente el bien del hombre en todas las circunstancias: no le pide que observe ninguna prescripción académica, sino sólo que atine con lo que en verdad convenga a la naturaleza humana en tales circunstancias.

Cuando Aristóteles habla de la virtud como de un «medio», no piensa en un medio que se tenga que calcular matemáticamente: por eso dice en su definición lo de «con respecto a nosotros». Nosotros no podemos determinar lo que es exceso, medio y defecto, por reglas rigurosas y matemáticas ¡depende tanto del tipo de sentimiento o de acción de que se trate! A veces puede ser preferible equivocarse por exceso y no por defecto, mientras que en otros casos puede suceder al revés. Ni tampoco, ya se entiende, se ha de tomar la doctrina aristotélica del «medio» como equivalente a una exaltación de la mediocridad en la vida moral, pues en cuanto entra en juego la excelencia la virtud es un extremo: sólo con relación a su esencia y a su definición es un «medio». Este importante punto podernos ilustrarlo con un esquema dado por el profesor berlinés Nicolai Hartmann en su *Ética*[795]. En él, la línea horizontal inferior representa la dimensión ontológica, y la línea vertical la dimensión axiológica:



Este diagrama patentiza que la virtud (ἀρετή) está en una posición que presenta dos aspectos: 1) Con relación a la dimensión ontológica, es un medio (μεσότης); 2) Con relación a la dimensión axiológica, es una excelencia, un extremo (ἀκρότης). No es como si la virtud, desde un punto de vista valorativo, fuese un compuesto de vicios, pues desde tal punto de vista se opone a los dos vicios; pero tampoco es un medio desde el punto de vista ontológico, puesto que combina en sí las dos posiciones buenas que, exageradas, constituyen los vicios. Por ejemplo, el valor no es sólo temeridad, ni es fría previsión, sino una síntesis de las dos —siendo este carácter de síntesis lo que le impide al valor degenerar por un lado en temeridad y, por otro, en cobardía. «Lo que Aristóteles sintió con tanta fuerza acerca de los valores morales inferiores, aunque sin ser capaz de formularlo, era precisamente esto: que todos los

elementos valiosos, considerados por separado, tienen en sí un punto más allá del cual son peligrosos y tiránicos, y que para el verdadero cumplimiento de su significado en su proceder real hay siempre un contrapeso. Debido a este sentir, hondamente justificado, no atribuyó la virtud a ninguno de esos elementos, sino a su síntesis. En su síntesis es donde disminuye lo peligroso de los valores, paralizada en la conciencia su tiranía. El procedimiento seguido por Aristóteles en esta cuestión es un modelo para todo tratamiento ulterior del problema de los contrastes.»[796]

Hay que admitir, con todo, que la manera como trata Aristóteles la cuestión de las virtudes evidencia en él el influjo de la actitud predominantemente *estética* del griego al considerar la conducta humana, cosa que aparece sobre todo cuando trata del hombre «magnánimo». La noción de un Dios crucificado le habría parecido aborrecible: habríala juzgado probablemente a la vez antiestética e irracional.

4. Un presupuesto necesario para la acción moral es el de la libertad, ya que sólo con sus acciones voluntarias (tomando este término en un sentido amplio) se hace un hombre responsable. Quien actúe bajo alguna constricción física externa o en la ignorancia, no podrá ser tenido por responsable. El miedo puede disminuir el carácter voluntario de una acción, pero un hecho como el de arrojar la carga del barco por la borda durante una tempestad, aunque ningún hombre sensato lo realizaría en circunstancias ordinarias, es empero voluntario, puesto que procede del agente mismo.[797]

A propósito de la ignorancia, Aristóteles observa algunas cosas muy pertinentes, como cuando señala que, aunque de un hombre que actúe en un arrebato de cólera o en estado de embriaguez pueda decirse que obra *con* ignorancia, no se puede decir que obre *por* ignorancia, pues esta ignorancia es debida ella misma a la cólera o al vino[798]. Sin embargo, su afirmación de que un hecho cometido por ignorancia es involuntario si el agente lo lamenta en seguida, y no-voluntario si no es lamentado pronto, difícilmente se puede aceptar, pues, aunque la actitud subsiguiente del agente pueda revelar su carácter general, es decir, si es en conjunto un hombre bueno o malo, no puede en cambio servir para diferenciar las acciones no queridas de las acciones puramente involuntarias.[799]

En lo tocante a la tesis socrática de que ningún hombre obra contra su propio parecer, Aristóteles muestra ocasionalmente que tiene conciencia de la realidad de la lucha moral[800] (era demasiado buen psicólogo para desconocerla), pero cuando trata formalmente la cuestión de la continencia y la incontinencia[801], tiende a olvidarse de tal lucha, insistiendo en la opinión de que el hombre que realiza una acción mala ignora, en el momento de cometerla, que sea mala. Esto puede, sin duda, suceder alguna vez, por ejemplo, en los casos de acciones realizadas bajo el impulso de una pasión, pero Aristóteles no reconoce suficientemente la verdad de que un hombre puede hacer a sabiendas el mal y, más en concreto, lo que en el momento de obrar

tiene conciencia de que es malo. Claro que, debido a lo que podríamos llamar el carácter estrictamente humano de la Ética de Aristóteles, por quien lo «justo» es explicado en términos de «bien», cabría la respuesta de que aun el hombre incontinente actúa como tal *sub ratione boni*. Esto es verdad, pero así y todo el hombre incontinente sabe de sobra que la acción que lleva a cabo es moralmente mala. De hecho, Aristóteles, mientras hacía profesión de rechazar la teoría socrática, en realidad no por eso estaba menos dominado por ella hasta cierto punto. Faltábale una concepción apropiada del deber, aunque en esto parece que coincidía con los demás teóricos griegos anteriores a la aparición de los estoicos, siempre que se hagan ciertas reservas tratándose de Platón. Una acción puede ser buena o contribuir al bien sin que por eso sea estrictamente obligatoria, sin que sea un deber: la teoría ética de Aristóteles no tiene en cuenta esta distinción.

5. Aristóteles, como anteriormente Platón, no concebía con nitidez la voluntad, pero su descripción o definición del elegir como «razón deseosa» o «deseo razonable»[802] o como «el deseo deliberado de las cosas que dependen de nosotros»[803] muestra que tenía cierta idea de la voluntad, pues no identificó la elección preferencial (προαίρεσις) ni con el deseo solo, ni con la sola razón. Su descripción parece indicar que la consideraba como algo sustancialmente *sui generis*. (A decir verdad, Aristóteles declara que la προαίρεσις pertenece a los medios y no a los fines, pero en el uso que hace de esta palabra, tanto en la *Ética* misma como en otros sitios, no es coherente.[804]

Aristóteles analiza del siguiente modo el proceso moral: 1) El agente desea un fin. 2) El agente delibera, viendo que B es el medio para llegar a A (que es el fin que ha de obtenerse), C el medio para llegar a B, y así sucesivamente hasta que 3) El agente percibe que algunos medios determinados acercan o apartan del fin, según el caso, y que uno de esos medios es algo que él puede hacer *hic et nunc*. 4) El agente escoge este medio que se le presenta como practicable *hic et nunc*, y 5) Realiza el acto en cuestión. Así, un hombre puede desear la felicidad (de hecho, la desea siempre, piensa Aristóteles). Ese hombre ve entonces que la salud es un medio para ser feliz, y que el ejercicio es un medio para tener salud. Advierte después que el salir de paseo es algo que él puede hacer en aquel momento y situación, y que es un buen ejercicio. Escoge, por consiguiente, realizar ese acto y lo realiza, es decir, sale a dar un paseo. Este análisis es un buen ejemplo de la manera como decidimos nuestras acciones con miras a un fin: la dificultad está en introducir en el sistema de Aristóteles una obligación moral, por lo menos si consideramos tal sistema en sí mismo, sin ninguno de los suplementos que le añadieron más tarde otros filósofos.

De la doctrina según la cual la actividad virtuosa es voluntaria y responde a una elección, síguese que la virtud y el vicio están en nuestro poder, y que la doctrina de Sócrates es falsa. Cierto que un hombre puede haberse creado un hábito malo tan

fuerte que le sea imposible dejar de realizar las obras intrínsecamente malas que de ese hábito naturalmente se derivan; pero podría haber evitado desde el principio la contracción de ese hábito. Un hombre puede haber enceguecido su conciencia hasta tal punto que ya no pueda discernir qué es lo justo, pero él es el responsable de tal ceguera y de haber determinado así su ignorancia. Cabe decir que éste es el pensamiento de Aristóteles en general, aunque, según hemos visto por la manera como trata la tesis socrática, no hace suficiente justicia a la debilidad moral, ni tampoco a la pura perversidad.

6. El tratamiento aristotélico de las virtudes morales es con frecuencia esclarecedor e índice de buen sentido, moderación y perspicuidad de juicio. Por ejemplo, el modo que tiene de caracterizar el valor, la valentía, como un medio entre la temeridad o imprudencia y la cobardía, parece establecer, una vez desarrollado, la verdadera naturaleza del valor, distinguiéndolo de las formas del pseudo-coraje. Asimismo, su descripción de la virtud de la templanza como un medio entre el libertinaje y la «insensibilidad» pone en claro la verdad de que la templanza o dominio de sí con respecto a los placeres del tacto no entraña en sí misma ninguna actitud puritana para con los sentidos y sus placeres. O también, su insistencia en lo de que el medio lo es «con respecto a nosotros» y no puede ser determinado aritméticamente, evidencia su sentido práctico, de empírica cordura. Como observa certeramente: «Si diez libras de alimento son demasiadas para un hombre, y dos demasiado pocas, el entrenador no ordenará a los gimnastas que tomen seis libras, pues esto puede ser excesivo o escaso, según de quién se trate: para un Milón será quizá muy poco, mientras que para un principiante tal vez sea demasiado.»[805]

Difícil será negar, sin embargo (y ¿quién supondría otra cosa?), que su concepción de las virtudes está, hasta cierto punto, determinada por el gusto griego contemporáneo[806]. Así, su opinión de que el hombre «magnánimo» y que se respete a sí mismo se avergonzará de recibir beneficios y de ponerse de este modo en la posición de un inferior, mientras que procurará pagar los beneficios recibidos con otros mayores a fin de hacer de su amigo su deudo, podrá estar de acuerdo, con la mentalidad griega (o con la de Nietzsche), pero difícilmente puede calificarse de aceptable desde todos los puntos de vista. También, las descripciones que hace Aristóteles del hombre «magnánimo» como de lento andar, de hablar con voz grave y de conversación parsimoniosa, es, en gran parte, una cuestión de gusto estético.[807]

7. En el libro V de la *Ética* trata Aristóteles de la justicia. Entiende por ésta: a) lo que es legal y b) lo que es justo y equitativo (τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ᾽ ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον (E. N., 1129 a 34)). La primera clase de justicia, la justicia «universal», equivale prácticamente a la obediencia a la ley, pero como Aristóteles considera que la ley del Estado se extiende —por lo menos idealmente— sobre la vida entera e impone las acciones virtuosas en el sentido de

acciones materialmente virtuosas (puesto que, claro está, la ley no puede imponer las acciones virtuosas entendidas formal o subjetivamente), la justicia universal coincide poco más o menos con la virtud, vista ésta, de todos modos, en su aspecto social. Aristóteles, igual que Platón, está firmemente convencido de que el Estado tiene una función positiva y educadora. Esto se opone diametralmente a las teorías sobre el Estado tales como las de Herbert Spencer en Inglaterra y Schopenhauer en Alemania, que rechazaban las funciones positivas del Estado y limitaban las de la ley a la defensa de los derechos personales, en especial, a la defensa de la propiedad privada.

La justicia «particular» se divide en: a) justicia distributiva, por la que el Estado reparte los bienes entre los ciudadanos según unas proporciones geométricas, es decir, según los méritos (como explica Burnet, los ciudadanos griegos se consideraban dentro del Estado más como accionistas que como contribuyentes), y b) justicia correctiva. Esta última se subdivide en dos tipos: 1. la justicia que se ocupa de las transacciones voluntarias (el derecho civil), y 2. la que se ocupa de las transacciones involuntarias (el derecho penal). La justicia correctiva procede según proporción aritmética. Aristóteles añadió a estas dos divisiones principales de la justicia particular la justicia comercial o conmutativa.

Según el Estagirita, la justicia es un medio entre el obrar injustamente y el ser injustamente tratado[808]. Mas esto difícilmente se puede aceptar y es obvio que lo afirmaba sólo para tratar la justicia del mismo modo que había tratado las otras virtudes. Pues el hombre de negocios, por ejemplo, que es justo en sus acciones es aquel que decide dar a otro lo que es debido y tomar con exactitud su parte sin hacer extorsión ninguna, en vez de dar al otro menos de lo debido y tomar para sí más de lo que le corresponde en derecho. El dar a otro más de lo que le toca o el tomar para sí mismo menos de lo que podría uno tomar, esto no tiene mucho de vicio; tampoco lo tiene, desde luego, el ser injustamente tratado. No obstante, Aristóteles dice a continuación, quizá con más acierto, que la justicia no es realmente un medio, como lo son las otras virtudes, sino en el sentido de que ella produce un estado de cosas tal que viene a ser un equilibrio entre aquel en que A posee demasiado y aquel en que B posee también demasiado.[809]

Finalmente[810] Aristóteles establece la valiosísima distinción entre diversos tipos de acciones materialmente injustas, mostrando que realizar una acción que redunde en daño para otro, cuando este daño no había sido previsto o querido —y menos aún si ordinariamente no suele resultar tal daño de esa acción— es muy distinto de cometer una acción de la que se siga de suyo un daño para otro, sobre todo si este daño había sido previsto y querido. Tales distinciones dejan espacio abierto a la equidad como tipo de justicia superior a la justicia legal, siendo esta última como es demasiado general para que pueda aplicarse a todos los casos concretos: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμον, ἡ ἐλλέιπει διά τὸ καθόλου.[811]

8. Al estudiar las virtudes intelectuales, divídelas Aristóteles según las dos facultades racionales: l) la facultad científica, τὸ ἐπιστημονικόν, con la que contemplamos los objetos que son necesarios y no admiten ninguna contingencia, y 2) la facultad razonadora, τὸ λογιστικόν, o facultad de opinar, que se ocupa de los objetos contingentes. Las virtudes intelectuales de la facultad científica son la ἐπιστήμη, «la disposición en virtud de la cual demostramos»[812], y a la que conciernen las pruebas, y el νοῦς, o la razón intuitiva, mediante la cual aprehendemos una verdad universal después de haber experimentado cierto número de casos particulares y de haber visto entonces que esa verdad o ese principio son evidentes de por sí[813]. La unión del νοῦς y la ἐπιστήμη es la sabiduría teorética o σοφία, que está orientada hacia los objetos más excelsos —incluyendo probablemente no sólo los de la Metafísica, sino también los de las Matemáticas y las Ciencias de la Naturaleza. La contemplación de estos objetos pertenece a la vida ideal para el hombre. «La sabiduría o filosofía puede definirse como la combinación de la razón intuitiva con la ciencia, o como el saber científico de las cosas más preciadas, y lleva, por decirlo así, la corona de la perfección.» El saber es dignificado por su objeto, y Aristóteles observa que sería absurdo decir de la ciencia política que es el más alto saber, excepto si los hombres fuesen en verdad los superiores entre todos los seres, y esto no lo creía él así[814]. «Hay en el universo otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como, por ejemplo, los cielos estrellados que constituyen la bóveda del mundo. De todo lo cual se deduce claramente que la sabiduría es una combinación de ciencia y razón especulativa orientada hacia los más nobles objetos del universo.»[815]

Las virtudes de τὸ λογιστικόν son τέχνη o arte, «aquella disposición por la que hacemos las cosas con ayuda de una regla verdadera»[816], y sabiduría práctica o φρόνησις, «una disposición verdadera a la acción, con ayuda de una regla, en lo que concierne a las cosas buenas o malas para los hombres»[817]. La φρόνησις se subdivide según los objetos sobre los que versa: 1) En cuanto que se ocupa del bien del individuo, tenemos la φρόνησις en sentido estricto. 2) En cuanto se ocupa de la familia y del hogar se llama economía (οἰκονομία). 3) En cuanto se ocupa del Estado, recibe el nombre de ciencia política en el sentido más lato. Esta última, la Política en sentido amplio, subdivídese a su vez en: a) arquitectónica o facultad legislativa, que es la Política en el sentido más estricto, y b) la facultad subordinada o administrativa. Ésta se subdivide también en: a) deliberativa y b) judicial. (Es importante advertir que, a pesar de estas divisiones, se trata en realidad de una misma virtud, que recibe el nombre de sabiduría práctica cuando se refiere al individuo y el de política cuando se refiere al bien del Estado.)

La sabiduría práctica, dice Aristóteles, se ocupa del silogismo práctico, v. gr., A es el fin, B el medio, por tanto B debe hacerse. (Si se le hubiese dicho a Aristóteles que esto no nos da más que un imperativo hipotético y no categórico, habría podido

responder que en materias de Ética el fin es la felicidad, y siendo ésta un fin que todos buscan y nadie puede dejar de apetecer, pues todos tienden a él por naturaleza, el imperativo que atañe a nuestra elección de los medios con que alcanzar ese fin difiere de los imperativos concernientes a los medios que hayan de ponerse para alcanzar fines de libre elección, y que mientras estos últimos son hipotéticos, aquel primero es un imperativo categórico.) Pero Aristóteles, con su acostumbrado buen sentido, reconoce expresamente que hay hombres que pueden tener conocimiento de cuál es la manera recta de proceder deduciéndolo de sus experiencias de la vida, aunque no tengan ninguna idea clara de los principios generales. Por consiguiente, vale más conocer la conclusión del silogismo práctico, sin la premisa mayor, que conocer ésta e ignorar la conclusión.[818]

Acerca de la opinión de Sócrates de que toda virtud es una forma de la prudencia, declara Aristóteles que en parte es acertada y en parte errónea Sócrates «se engañaba al afirmar que toda virtud es una forma de prudencia, pero tenía razón al decir que ninguna virtud puede darse sin prudencia»[819]. Sócrates sostenía que todas las virtudes son formas de la razón (por lo mismo que son formas del conocimiento), pero Aristóteles declara que lo cierto es, más bien, decir que todas las virtudes son *razonables*. «La virtud no es solamente la actitud justa y razonable, sino la actitud que conduce a una decisión razonable y justa, y en estas materias la decisión justa y razonable se identifica con lo que nosotros entendemos por prudencia.»[820] Así, pues, la prudencia le es necesaria al hombre para ser verdaderamente virtuoso, a) por ser «la excelencia de una parte esencial de nuestra naturaleza», y b) en la medida en que «no puede haber elección justa sin que se den a la vez la prudencia y la virtud, puesto que esta última asegura la elección del fin justo, y la primera la elección de los medios justos para alcanzarlo»[821]. Pero la prudencia o sabiduría práctica no es lo mismo que la habilidad o destreza (δειυότης). Esta es la facultad mediante la cual un hombre puede hallar los medios conducentes para conseguir un determinado fin, y un bribón puede ser habilísimo en dar con los medios más idóneos para conseguir su innoble fin. La mera destreza difiere, por tanto, de la prudencia, que presupone las virtudes y equivale a la penetración moral[822]. La prudencia no puede existir sin el talento y la habilidad, pero tampoco puede reducirse a éstos, pues es una virtud moral. En otras palabras, la prudencia es el talento en cuanto que se aplica a encontrar los medios conducentes para conseguir no ya cualquier fin sino el verdadero fin del hombre, el que es mejor para el hombre, y es la virtud moral la que nos capacita para elegir el verdadero fin, de suerte que la prudencia presupone la virtud moral. Aristóteles es perfectamente consciente de que cabe la posibilidad de que un hombre haga lo que es justo, lo que debe hacer, sin ser bueno. Sólo será bueno si su acción procede de una decisión moral y si hace aquello precisamente porque es el bien[823]. Para esto se necesita la prudencia.

Admite Aristóteles que puede haber virtudes «naturales» separadas las unas de las otras (p. ej. un niño puede ser naturalmente valiente sin ser al mismo tiempo afable), pero para tener una virtud moral en sentido pleno, como disposición razonable, es necesaria la prudencia. Más aún, «dada la sola virtud de la prudencia, todas las demás virtudes derivan necesariamente de ella»[824]. Tenía, pues, razón Sócrates al sostener que ninguna virtud puede existir si no hay prudencia, aunque se equivocaba cuando suponía que todas las virtudes son formas de la prudencia. En la *Ética a Eudemo*[825] observa Aristóteles que para Sócrates todas las virtudes eran formas del conocimiento, de tal modo que el saber qué es, por ejemplo, la justicia y el ser justo tendrían que coincidir, lo mismo que una vez que hemos aprendido geometría somos geómetras. Aristóteles replica que se ha de distinguir entre la ciencia teórica y la ciencia práctica. «Lo que deseamos no es saber en qué consiste la bravura, sino ser bravos, ni qué es la justicia, sino ser justos.» Del mismo modo, observa en los *Magna Moralia*[826] que «quien conoce la esencia de la justicia no por ello es justo», mientras que en la *Ética a Nicómaco* compara a los que creen que se harán buenos por el solo conocimiento teórico con los pacientes que escuchan atentamente lo que el doctor les dice, pero no ponen en práctica ninguna de sus prescripciones.[827]

9. Aristóteles se niega a admitir que los placeres sean de suyo malos. Cierto que el placer no puede ser *el* bien, como pensaba Eudoxo, pues no es más que el acompañamiento natural de una actividad libre y sin trabas (algo así como una coloración de la actividad), y a lo que ha de tenderse es a la actividad misma y no al placer que la acompaña. Incluso debemos escoger ciertas actividades aunque de ellas no se siga ningún placer[828]. Como tampoco es verdad lo de que todos los placeres sean deseables, pues algunas de las actividades que los producen son vitandas.

Pero si el placer no es *el* bien, tampoco hemos de caer en el extremo opuesto de decir que todo placer es malo, por el hecho de que lo sean algunos placeres. En realidad, dice Aristóteles, bien podemos decir que los placeres malos no son verdaderamente gratos, así como lo que le parece ser blanco a un hombre que tiene los ojos malos puede no serlo de hecho. Esta observación no parece muy convincente. Más lo es la que también hace Aristóteles de que los placeres pueden ser en sí mismos deseables, pero no el obtenerlos de ese modo; y todavía más convincente es su sugerencia de que los placeres difieren específicamente según las actividades de que se derivan.[829]

Aristóteles no quiere reconocer que el placer consista simplemente en una compensación, es decir, que el dolor represente un fallo en el estado natural y que el placer sea una reparación de tal defecto. Verdad es que donde hay restauración hay placer, y que donde hay agotamiento hay dolor, pero no puede decirse universalmente que el placer sea la compensación de un dolor previo. «Los placeres que proporcionan las matemáticas, y entre los sensibles los del olfato tanto como los de

muchos espectáculos y sonidos, y finalmente las esperanzas y los recuerdos agradables son ejemplos de placeres que no implican ningún dolor antecedente.»[830]

El placer es, pues, algo positivo, y su efecto es perfeccionar el ejercicio de una facultad. Los placeres se diferencian específicamente según las características de las actividades a las que acompañan, y el hombre bueno debe ser nuestro modelo en cuanto a lo verdaderamente agradable o desagradable. (Aristóteles recalca la importancia que tiene el entrenar a los niños en la apreciación y en el menosprecio debidos de las cosas, para lo cual el educador se sirve del placer y del dolor «como de una especie de gobernalle».)[831] Algunos placeres sólo lo son para aquellos cuya naturaleza está corrompida: los placeres verdaderos para el hombre son los que acompañan a las actividades propias del hombre. «Todos los demás, como las actividades mismas a las que acompañan, únicamente son placeres en un sentido parcial y secundario.»[832]

En toda esta disertación sobre el placer son evidentes el buen sentido y la agudeza psicológica del Estagirita. No faltarán quienes opinen que exagera los placeres de la actividad teórica y puramente intelectual, pero él pone buen cuidado en evitar de continuo todas las posiciones extremas, negándose a conceder a Eudoxo que el placer sea el bien, y a Espeusipo que todos los placeres sean malos.

10. Aristóteles dedica los libros VIII y IX de la *Ética* a estudiar la amistad. Ésta —dice— «es una de las virtudes o en todo caso implica la virtud. Además es una de las primeras necesidades de la vida»[833]. Aristóteles tiende a presentar un cuadro de la amistad centrado en cierto modo sobre uno mismo. Así, insiste en nuestra necesidad de tener amigos en las diferentes épocas de la vida, y sugiere que en la amistad el hombre se ama a sí mismo… lo cual, de buenas a primeras, parece un punto de vista bastante egoísta. Pero intenta conciliar el egoísmo con el altruismo advirtiendo que es preciso distinguir entre los diversos usos de la expresión «amor a sí mismo». Hay hombres que tratan de conseguir para ellos todo el dinero que les sea posible, o los más grandes honores o los mayores placeres físicos, y a ésos sí que podemos tacharlos de «egoístas», de que se aman a sí mismos, y echárselo en cara a modo de reproche; pero otros, a saber, los hombres justos, desean sobresalir en la virtud y en las nobles acciones, y a éstos, aunque «se aman a sí mismos» no se lo podemos reprochar en cuanto tales. El hombre de este segundo tipo «se desprenderá él del dinero para que su amigo pueda tener más. Pues el dinero pasa a manos del amigo, pero la acción noble revierte en sí mismo, y de esta manera él se hace con el bien más grande. E igual se diga de los honores y de los cargos[834]. La imagen de un hombre que abandona su dinero o su puesto a su amigo para tener en su propio haber la acción noble no es ciertamente muy agradable, pero Aristóteles tiene razón, sin duda, al observar que puede haber una clase de amor propio lícito y valioso, así como hay un amor propio condenable. (En verdad, estamos obligados a amarnos a nosotros

mismos y a hacernos todo lo buenos que nos sea posible.) Más certero es el pensamiento de Aristóteles de que las relaciones de un hombre con su amigo son idénticas a sus propias relaciones consigo mismo, ya que el amigo es un segundo yo[835]. En otras palabras, que la noción del «yo» es susceptible de extensión y puede ampliarse hasta incluir a los amigos, cuya felicidad o desgracia, cuyos éxitos o fracasos vienen a ser como nuestros. Por lo demás, algunas observaciones incidentales, como las de que «la amistad consiste más en amar que en ser amado»[836] o que «los hombres desean el bien a sus amigos para provecho de éstos»[837], demuestran que su opinión acerca de la amistad no era tan egoísta como sus expresiones llevarían a veces a suponerlo.

Que la concepción de Aristóteles acerca de la amistad era muy amplia se ve por las distinciones que hace entre los diversos tipos de amistades l) En el nivel más bajo están las amistades interesadas, en las que los hombres no aman a sus amigos por lo que éstos son en sí mismos, sino sólo por las ventajas que de ellos reciben[838]. Tales amistades le son necesarias al hombre, puesto que éste no es autosuficiente en lo económico. Las amistades de negocios suelen pertenecer a este tipo. 2) Las amistades por placer. Fúndanse éstas en el gusto natural que hallan los hombres en la sociedad de sus semejantes, y son características de los jóvenes, pues, «la juventud vive sobre todo por los sentimientos y atiende más que nada a su propio placer y al momento presente»[839]. Pero estos dos tipos de amistad son inestables, pues en cuanto el motivo de ella —el interés utilitario o el placer— se concluye, destrúyese también la amistad. 3.º)La amistad entre los buenos. Ésta es la amistad perfecta y dura mientras los dos amigos conservan su carácter… «y la virtud —dice Aristóteles— es cosa duradera».

Como era de esperar, Aristóteles hace no pocas observaciones sobre este tema de la amistad que son, si no profundas, por lo menos perspicaces y muy pertinentes, y aplicables no sólo a la amistad natural sino también a la amistad sobrenatural con Nuestro Señor Jesucristo. Observa, por ejemplo, que la amistad difiere del afecto por cuanto éste es un sentimiento y aquélla, en cambio, un hábito que se forma en nuestro espíritu[840], y porque «el deseo de la amistad se desarrolla rápidamente, pero la amistad misma no».[841]

11. «Si la felicidad es actividad conforme a la virtud, es razonable que esta conformidad habrá de ser con respecto a la virtud más alta, y ésta será la de lo mejor que hay en nosotros.»[842] La facultad cuyo ejercicio constituye la felicidad perfecta es, según Aristóteles, la facultad contemplativa, por la cual entiende él la facultad de la actividad intelectual o filosófica, patentizando así que partía del mismo punto intelectualista que Platón. La relación precisa de la acción moral con el tipo más elevado de la felicidad humana es algo que queda oscuro, pero lo que sí deja totalmente claro Aristóteles en la *Ética* es que sin virtud moral es imposible la

felicidad verdadera.

Aristóteles aduce varias razones en pro de la afirmación de que la más alta felicidad del hombre consiste en τὸ θεωρῆσαι:[843] 1) Que la razón es la facultad más excelsa del hombre, y la contemplación teórica la más sublime actividad de la razón. 2) Que esta forma de actividad podemos sostenerla más prolongadamente que ninguna otra, por ejemplo, que el ejercicio corporal. 3) Que el placer es uno de los elementos de la felicidad, y «la filosofía es, reconocidamente, la más placentera de las actividades en que se manifiesta la excelencia humana». (Diríase que esta última observación le pareció un tanto singular a Aristóteles mismo, pues añade: «Por lo menos, los placeres de la filosofía parecen ser maravillosamente puros y firmes y nada tiene en verdad de extraño que la vida del que sabe sea más grata que la del que aprende».) 4) El filósofo se basta a sí mismo mejor que ningún otro hombre. Cierto que no puede eludir las necesidades de la vida, como tampoco puede ningún otro hombre (y Aristóteles pensaba que el filósofo necesita tener con moderación bienes externos y necesita amigos), pero así y todo, «el pensador es capaz de proseguir sus estudios en absoluta soledad, y cuanto más profundo pensador es más capaz es de ello». La cooperación de los demás le es de gran ayuda, pero, si le falta, el pensador está más capacitado que ningún otro hombre para prescindir de ese alivio. 5) La filosofía es amada por sí misma y no por los resultados que de ella deriven. En el ámbito de las actividades prácticas, lo deseable no es la acción misma, sino los resultados que mediante ella se pueden conseguir. La filosofía no es un simple medio para alcanzar un fin ulterior. 6) Parece ser que la felicidad entraña y requiere el ocio. Ahora bien, «las virtudes prácticas se ejercitan en el palenque de la guerra o de la política, ocupaciones de las que no puede decirse que sean propias del ocio, y menos que ninguna otra lo es la guerra».

Es, pues, en el ejercicio de la razón, y precisamente en el de la razón aplicada a los más nobles objetos, en lo que consiste la felicidad completa del hombre, siempre y cuando tal felicidad abarque todo «un espacio completo de años». Una vida así es la expresión cabal del elemento divino que hay en el hombre, pero hemos de negarnos a escuchar a quienes sostienen que, por ser nosotros humanos y mortales, sólo tenemos que pensar cosas humanas y mortales. Al contrario, en cuanto nos sea posible, debemos procurar deshacernos de lo que en nosotros hay de mortal y esforzarnos con todas las veras por vivir la vida que nos señala el elemento más sublime que hay en nosotros. Pues aunque éste sea sólo una parte pequeña de nosotros, sin embargo, en poder y valía supera a todas las demás. Y aun diríamos que es lo más real de cada uno de nosotros, puesto que reina sobre todos los restantes elementos que nos componen y es mejor que todos ellos. Por consiguiente, lo extraño sería que no escogiésemos la vida de nuestro propio y verdadero yo sino la de algo distinto de nosotros mismos.[844]

¿Cuáles son los objetos que Aristóteles considera propios de la contemplación

teórica? Desde luego, los objetos inmutables de la metafísica y de las matemáticas, pero ¿acaso también los de las ciencias naturales? Probablemente sólo en cuanto tienen de no contingentes, ya que la más alta actividad del hombre está dedicada, según lo hemos visto ya, a los objetos que no son contingentes. En algunos pasajes de la *Metafísica*[845], Aristóteles hace de la física una rama de la sabiduría teórica, aunque en otros lugares, en la *Metafísica*[846], da a entender que es también el estudio de los hechos contingentes. La física no puede pertenecer, por lo tanto, a la «contemplación» sino sólo en la medida en que estudia el elemento invariable o necesario de los hechos contingentes que constituyen su objeto.

El objeto más excelso de la metafísica es Dios, pero, en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles no incluye explícitamente la actitud religiosa expresada en la definición de la vida ideal que aparece en la *Ética a Eudemo*, a saber, «la adoración y la contemplación de Dios»[847]. No podemos decidir con seguridad si Aristóteles quiso que esta actitud de la adoración religiosa se diese por sobrentendida en la descripción que de la vida ideal hizo en la *Ética Nicomaquea*, o si no tuvo presente ya aquella primera actitud religiosa. En todo caso, su doctrina acerca de la contemplación influyó mucho en todo el pensamiento posterior, especialmente en los filósofos cristianos, que la encontraron muy acomodable a sus fines. La actitud intelectualista de Aristóteles halla un eco en la enseñanza de santo Tomás de Aquino acerca de que la Visión Beatífica consiste esencialmente en el acto del entendimiento más que en el acto de la voluntad, siendo el entendimiento la facultad por cuyo medio *poseemos* y la voluntad la facultad con la que gozamos el objeto ya poseído por el entendimiento.[848]

Capítulo XXXII
La política

l. El Estado (y por Estado entiende Aristóteles la Ciudad-Estado griega), lo mismo que cualquier otra comunidad, existe para un fin. En el caso del Estado, este fin es el bien supremo del hombre, su vida moral e intelectual. La familia es la comunidad primitiva, que existe para hacer posible la vida, para acudir a las necesidades cotidianas de los hombres[849], y cuando varias familias se unen y se procura ya algo más que la satisfacción de las necesidades diarias, se origina la aldea. Más adelante, de la unión de varias aldeas en forma de una comunidad mayor, que «se basta a sí misma o casi se basta del todo»[850], surge la Ciudad-Estado. El Estado aparece simplemente para el logro de los fines de la vida, pero sigue existiendo en razón del buen vivir, y Aristóteles recalca que el Estado se diferencia de la familia y de la aldea, no ya sólo cuantitativamente, sino también cualitativa y específicamente[851]. Sólo en el Estado puede el hombre vivir feliz en un sentido pleno, y como el vivir venturoso es el fin natural del hombre, al Estado ha de llamársele sociedad natural. (Erraban, por consiguiente, los sofistas al pensar que el Estado era sólo una creación convencional.)

«Es evidente que el Estado es una creación de la naturaleza, y que el hombre es un animal político por naturaleza. Y quien naturalmente y no de un modo accidental esté fuera del Estado se halla o por encima o por debajo de lo humano.»[852] El don del habla muestra con claridad que la naturaleza destinó al hombre a la vida social, y la vida social, en su forma específicamente completa, es, al sentir de Aristóteles, la vida del Estado. Éste es primero que la familia y que el individuo, en el sentido de que, mientras el Estado es un todo autosuficiente, ni el individuo ni la familia se encuentran en tal caso. «El que es incapaz de vivir en sociedad o el que ninguna necesidad tiene de ello por bastarse a sí mismo, ése ha de ser o una bestia o un dios.»[853]

La opinión platónico-aristotélica de que el Estado ejerce la función positiva de servir al fin del hombre, conduciéndole al vivir que más le conviene, o sea, al logro de la felicidad, y de que es *prior natura* (que no es lo mismo que *tempore prior*) con respecto al individuo y a la familia, ha tenido enorme influencia en la filosofía posterior. Los filósofos cristianos medievales supieron equilibrarla con la importancia que dieron justamente al individuo y a la familia y con la aceptación de otra «sociedad perfecta», la Iglesia, cuyo fin es superior al del Estado. Además, en la Edad Media el Estado- nación estaba aún relativamente poco desarrollado. Pero no tenemos más que pensar en Hegel, en Alemania, y en Bradley y Bosanquet en Inglaterra, para advertir que la concepción helénica del Estado no sucumbió con la libertad de los griegos. Por otra parte, aunque se trata de una concepción que se puede

exagerar y fue exagerada de hecho (especialmente donde la verdad cristiana no fue conocida o no se hizo sentir y no pudo, por tanto, actuar de correctivo y freno de las exageraciones unilaterales), es una concepción más enjundiosa y exacta del Estado que, por ejemplo, la de Herbert Spencer. Porque el Estado existe para el bienestar temporal de sus ciudadanos, esto es, para el logro de algo positivo y no sólo con una finalidad negativa, y esta concepción positiva del Estado puede mantenerse perfectamente sin contaminación ninguna con las exageraciones de la mística del Estado totalitario. El horizonte limitábase para Aristóteles más o menos a los confines de la Ciudad-Estado griega (a pesar de sus contactos con Alejandro), y era muy pobre la idea que tenía de naciones e imperios; pero, así y todo, su mente penetró en la esencia y las funciones del Estado mejor que las de los teóricos del *laissez-faire* y que las de todos los representantes de la escuela inglesa desde Locke hasta Spencer.

2. En la *Política*, tal como esta obra ha llegado a nuestros días, la exposición de Aristóteles acerca de la familia se reduce prácticamente a estudiar las relaciones entre los amos y los esclavos, y la adquisición de la riqueza. La esclavitud (el esclavo, según Aristóteles, es un instrumento vivo de la acción, o sea, una ayuda para la vida de su dueño) se basa en la naturaleza. «Desde el momento mismo de su nacimiento, unos están destinados a la sujeción, otros a mandar.»[854] «Es evidente que unos hombres son por naturaleza libres, y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es a la vez conveniente y justa.»[855] Esta opinión podrá parecernos monstruosa, pero recuérdese que lo esencial de esta doctrina de Aristóteles es que los hombres se diferencian por sus distintas capacidades intelectuales y físicas y están hechos, por ende, para ocupar diferentes posiciones en la sociedad. Nosotros lamentamos que Aristóteles canonizase de hecho la institución contemporánea de la esclavitud, pero está canonización es en gran parte un accidente histórico. Despojada de sus contingencias históricas y contemporáneas, lo censurable en ella no es tanto el reconocimiento de que los hombres difieren por sus capacidades y sus posibilidades de adaptación (¡verdad demasiado evidente y que no necesita explanación!), cuanto la excesivamente rígida dicotomía que quiere establecer entre dos tipos de hombres, y la tendencia a considerar la «naturaleza del esclavo» como inferior en cierto modo a la humana. Pero Aristóteles suavizó su aceptación y su justificación de la esclavitud insistiendo en que el amo no debe abusar de su autoridad, ya que los intereses del amo y los del esclavo son una misma cosa[856], y diciendo que todos los esclavos deben tener la esperanza de la emancipación[857]. Además, admitía que no es necesario que el hijo de un esclavo sea también esclavo por nacimiento, y rechazaba la esclavitud por derecho de conquista, fundándose para ello en que el poder superior no es equivalente a una superior excelencia y, por otra parte, esa guerra tal vez no sea justa[858]. Sin embargo, considerada en sí misma, esta justificación de la esclavitud es de lamentar e indica estrechez de miras por parte del filósofo. En efecto, ¡Aristóteles

rechazaba como ilegítimo el origen histórico de la esclavitud (la conquista) y, no obstante, seguía justificándola como algo racional y filosófico!

3. En líneas generales, hay dos maneras distintas de adquirir la riqueza y otra manera intermedia[859]:

1.ª) La manera «natural», que consiste en ir acumulando las cosas necesarias para la vida, p. ej., por el pastoreo, la caza y la agricultura. Las necesidades del hombre ponen un límite natural a esta acumulación.

2.ª) La manera intermedia es la del trueque o cambio. En éste se da a las cosas un valor que no es el de su «uso propio», pero, en la medida en que se le emplea para abastecerse de las cosas necesarias, para la vida, cabe decir que el cambio es un modo natural de adquirir los bienes.

3.ª) La segunda manera, «no natural», de adquirir riquezas es el empleo del dinero como medio de intercambio en el tráfico de mercancías. Resulta muy chocante que Aristóteles condenara el comercio al por menor, hasta que se cae en la cuenta de que su prejuicio contra él estaba en gran parte determinado por la actitud del griego en general para con el comercio, al que se tenía por iliberal, por impropio de hombres libres. Importante es la condenación por Aristóteles de la «usura» o producción de dinero por el dinero, como la llama. «El dinero se inventó para ser usado en los cambios, pero no para aumentarlo por medio del interés.» Esto, tomado a la letra, proscribiría todo préstamo de dinero con interés, pero Aristóteles se refería sólo, probablemente, a la práctica de los prestamistas o usureros como les llamamos hoy, que hacen sus víctimas de los necesitados, los crédulos y los ignorantes: aunque él encontraba ciertamente una justificación de su actitud en su doctrina sobre el fin «natural» del dinero. Las vacas y los carneros tienen un crecimiento natural, como lo tienen los árboles frutales, pero el dinero no su finalidad es servir como medio de cambio y nada más. Siendo éste su fin natural, si se utiliza para ganar más con sólo prestarlo, sin cambiarlo por bienes y sin ningún trabajo por parte del prestamista, entonces se utiliza de manera no natural. Ni que decir tiene que Aristóteles no llegó a vislumbrar siquiera lo que llegarían a ser las modernas finanzas. Si viviese hoy, no podemos decir cuál habría sido su reacción al conocer nuestro sistema financiero y si lo rechazaría, lo modificaría o preferiría confirmarse en sus primeras opiniones.

4. Aristóteles, como era de esperar, se negó a dejarse convencer por la pintura platónica del Estado ideal. No creía que fuesen necesarios unos cambios tan radicales como los propuestos por Platón, y además estaba persuadido de que, si todos fuesen factibles, no serían deseables. Rechazó, por ejemplo, la noción platónica de la casa de expósitos para educar en común a los hijos de la clase de los guardianes, basándose en que el hijo de todos no es hijo de nadie. ¡Más vale ser auténticamente sobrino que hijo platónico![860] Criticó igualmente la noción del comunismo, fundándose en que sólo originaría disputas, ineficiencia, etc. El disfrute de la propiedad privada es una

fuente de placeres, y de nada sirve que Platón diga que el Estado sería feliz si los guardianes careciesen de esta fuente de dicha, pues la felicidad, o la experimentan los individuos o no se experimenta en absoluto[861]. Platón propende, en general, a una unificación excesiva. Aristóteles no ve con simpatía la acumulación de la riqueza en cuanto tal; pero comprende que hace falta, no igualar toda la propiedad, sino, más bien, educar a los ciudadanos de manera que no deseen una riqueza excesiva, y, a los que sean incapaces de tal educación, impedirles que adquieran bienes en exceso.

5. Las características del derecho de ciudadanía tómalas Aristóteles de la práctica de la democracia ateniense, que no era igual que la democracia moderna con su sistema representativo. En su sentir, todos los ciudadanos deberían participar alternativamente en el gobierno y en el ser gobernados[862], y a todo ciudadano le corresponde como mínimo derecho el de tomar parte en la Asamblea y en la administración de la justicia. Un ciudadano es, por consiguiente, ᾧ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς.[863]

El hecho de que Aristóteles considerase esencial para el ciudadano el asistir a la Asamblea y a los Tribunales le llevó a excluir del derecho de ciudadanía a la clase de los mecánicos y los artesanos, que carecían del ocio necesario para aquellas gestiones. Otra razón es que el trabajo manual hace iliberal al alma y la incapacita para la verdadera virtud.[864]

6. Estudiando los diversos tipos de Constituciones, Aristóteles divide los gobiernos en aquellos que procuran el interés común y aquellos que sólo se cuidan de su propio interés[865]. Cada una de estas dos clases se subdivide en otras tres, de suerte que hay tres tipos de Constituciones buenas y otros tres de Constituciones malas o desviadas: a la forma recta de la realeza correspóndele la forma desviada de la tiranía, a la aristocracia la oligarquía, y a la «politeia» la democracia. En su exposición de los méritos y deméritos comparados de estas diversas constituciones es donde más se patentiza el sentido político de Aristóteles. Para él, el ideal es que un hombre sobresalga tanto entre todos los demás ciudadanos, por la excelencia de su vida pública y privada, que sea su monarca y gobernante natural. Lo que ocurre es que el hombre perfecto no suele darse en la realidad, y, generalmente, los héroes y caudillos preeminentes sólo se encuentran entre los pueblos primitivos. Siendo esto así, la aristocracia, o sea, el gobierno de unos cuantos hombres buenos, es mejor que la monarquía. La aristocracia es la mejor forma de gobierno para un conjunto de gentes que pueden ser gobernados como hombres libres por hombres cuya excelencia les hace capaces del mando político. Con todo, Aristóteles reconoce que hasta el de la aristocracia es quizás un ideal demasiado elevado para el Estado contemporáneo, y así preconiza la «politeia», en la que «existe naturalmente una multitud que, como ocurre en el ejército ateniense, es capaz de obedecer y de gobernar alternativamente por una ley que da los cargos a los que, pueden desempeñarlos bien y los

merecen»[866]. Esto equivale, en la práctica, a poner el gobierno en manos de la clase media, y viene a ser como una vía media entre la oligarquía y la democracia, pues en tal régimen es el pueblo quien gobierna —a diferencia de lo que pasa con la oligarquía— y, sin embargo, los gobernantes no son la hez de los desheredados, como en la democracia, pues la capacidad para ser «militantes» o guerreros, es decir, para servir como hoplitas o soldados de armamento pesado, presupone la posesión de ciertos bienes. Aristóteles piensa aquí casi seguro —aunque no haga alusión a ella— en la Constitución de Atenas del año 411 a. J. C., cuando el poder lo detentaban los cinco mil ciudadanos que poseían armas pesadas y se había establecido el sistema de pagar por asistir a las reuniones de la Asamblea. Tal fue la Constitución de Teramenes[867]. Aristóteles admiraba este tipo de Constitución, pero su aserto de que la clase media es la más estable, porque tanto los ricos como los pobres se inclinan a confiar en ella más que en ninguna otra (de suerte que la clase media no ha de temer ninguna coalición en contra suya), no puede parecernos hoy tan convincente como a él, aunque tenga, sin duda, algo de verdadero.[868]

7. Trata Aristóteles con agudeza las diversas clases y los distintos grados de revoluciones que tienden a producirse bajo los diferentes regímenes o constituciones, así como sus causas y las maneras de impedirlas; y, valiéndose de sus grandes conocimientos históricos, ilustra oportunamente los puntos que quiere establecer[869]. Señala, por ejemplo, que el estado de ánimo revolucionario es fomentado sobre todo por una noción unilateral de la justicia: los demócratas piensan que los hombres que son igualmente libres deben ser iguales en todas las cosas; los oligarcas, que así como los hombres son desiguales en la riqueza, así también deben serlo en todo. E insiste en que los gobernantes no deberían tener ninguna ocasión mejor de ganar dinero para sí mismos por los cargos que ocupan, y enumera los requisitos necesarios para desempeñar las altas magistraturas del Estado, a saber, lealtad a la Constitución, capacidad para las tareas administrativas y un carácter íntegro. Sea cual fuere el tipo de Constitución, ha de procurarse que no sea extremosa, pues, si la democracia o la oligarquía se exageran, surgirán partidos de descontentos que llevarán inevitablemente a la revolución.

8. En los libros VII y VIII de la *Política* expone Aristóteles sus opiniones positivas acerca de cómo debería ser el Estado.

1) El Estado ha de ser lo suficientemente grande para bastarse a sí mismo (claro que la idea de Aristóteles sobre lo que era una comunidad de hecho autosuficiente resultaría totalmente inadecuada para los tiempos modernos), pero no tan grande que se hagan impracticables en él el orden y el buen gobierno. En otras palabras, deberá ser lo bastante grande para que pueda cumplir el fin del Estado, y no tan grande que ya no pueda cumplirlo. El número de ciudadanos que para ello se requieren no puede determinarse, por supuesto, *a priori* y aritméticamente.[870]

2) Lo mismo se diga de la extensión territorial del Estado: no ha de ser ni tan exigua que imposibilite una vida de liberales ocios (es decir, que no haya lugar en ella para las obras de la cultura), ni tampoco tan grande que dé incentivos al lujo. La ciudad no ha de aspirar sólo a la mera riqueza, sino a importar lo que necesite y a exportar lo que le sobre.[871]

3) Los ciudadanos. Los labradores y los artesanos son necesarios, pero ellos no gozarán de los derechos de los ciudadanos. Sólo la tercera clase, la de los guerreros, serán ciudadanos en pleno sentido. Éstos serán guerreros durante la juventud, gobernantes o magistrados en su edad madura y sacerdotes en la ancianidad. Cada ciudadano poseerá un lote de tierra próximo a la ciudad y otro cerca de la frontera (de tal modo que todos tengan algún interés en la defensa del Estado). Esta tierra será trabajada por los obreros no-ciudadanos.[872]

4) La educación. Aristóteles, como Platón, daba gran importancia a la educación, y, como Platón también, la consideraba tarea propia del Estado. La educación ha de empezar por el cuerpo, ya que éste y sus apetencias se desarrollan antes que el alma y sus facultades; pero al cuerpo debe educársele con miras al alma, y a los apetitos con miras a la razón. Así, pues, la educación es, ante todo y sobre todo, una educación moral —tanto más que el ciudadano nunca tendrá que ganarse la vida trabajando como agricultor o como artesano, sino que será formado para ser, lo primero, un buen soldado y después un buen gobernante o magistrado[873]. Esta insistencia en la educación moral evidénciase en las opiniones de Aristóteles sobre los cuidados prenatales y sobre los juegos de los niños. Los dirigentes de la educación se tomarán todo esto muy seriamente, y no considerarán que los juegos infantiles y las historias que se les cuentan a los niños son cosas demasiado insignificantes como para que ellos les presten atención. (Respecto a la educación musical, Aristóteles hace la divertida observación de que «el sonajero es un juguete propio para los infantes, y la educación musical es un sonajero o juguete propio para los niños ya más crecidos».)[874]

Como la *Política* no se ha conservado, por desgracia, entera —se han perdido las secciones que trataban de la educación científica y filosófica—, no podemos decir con exactitud qué directrices señalaría Aristóteles en lo tocante a la educación superior de los ciudadanos. Una cosa es, con todo, evidente: que tanto Platón como Aristóteles tenían una concepción noble y elevada de la educación y del ideal del ciudadano. No les habría complacido mucho ninguno de los planes de educación que atienden sobre todo a la instrucción técnica y utilitaria, puesto que semejantes esquemas descuidan el cultivo de las facultades superiores del alma, estorbando con ello que el hombre alcance su fin propio, que es de lo que principalmente debe cuidarse la educación. Pues aunque a veces parezca como si Aristóteles quisiera que se educase a los hombres tan sólo para servir de ruedas o engranajes en la máquina

del Estado, no es así en realidad: a sus ojos, el fin del Estado y el del individuo coinciden, no en el sentido de que el individuo haya de ser absorbido enteramente por el Estado, sino en el de que el Estado prosperará sólo y cuando los ciudadanos sean individualmente buenos y estén bien, cuando consigan su propio fin. La única garantía auténtica de la estabilidad y de la prosperidad del Estado es la bondad moral y la integridad de sus ciudadanos, y, a la inversa, solamente si el Estado es bueno y si el sistema educativo es racional, moral y sano, llegarán a ser buenos los ciudadanos. El individuo logra alcanzar el desarrollo y la perfección que le son propios mediante los actos de su vida concreta, que es una vida en la Sociedad, es decir, en el Estado; y la Sociedad alcanza su fin propio por la perfección de los miembros que la componen. Que Aristóteles no veía el Estado cual si fuese un gran Leviatán «más allá del bien y del mal» está claro por la crítica que hace de los lacedemonios. Es grave error —dice— suponer que la naturaleza y el fin del Estado se reducen a la guerra y a la dominación. El Estado existe para el buen vivir, y está sujeto al mismo código de moralidad que el individuo. O, como lo expresa él, «unas mismas cosas son las mejores para los individuos y para los Estados»[875]. La razón y la historia demuestran a la vez que el legislador debe orientar todas sus medidas, militares o de cualquier clase que sean, al establecimiento de la paz. Los Estados militaristas únicamente son fuertes durante la guerra: una vez han conquistado su imperio, enroñécense como el hierro y se arruinan. Platón y Aristóteles, deseosos de fomentar una vida política verdaderamente cultivada, no pueden menos de ver con malos ojos los delirios imperialistas y los engrandecimientos militares.

Capítulo XXXIII
La estética de Aristóteles

1. La belleza

1. Aristóteles distingue entre lo bello y lo simplemente agradable. Así, en los *Problemas*[876], contrapone la atracción sexual a la selección estética, distinguiendo con ello entre la belleza real y objetiva y la «belleza» que sólo afecta al deseo. También, en la *Metafísica*[877], dice que las ciencias matemáticas no dejan de tener alguna relación con la belleza. Por consiguiente, para él, lo bello, la belleza, no puede ser lo que estimula agradablemente los sentidos.

2. ¿Distingue Aristóteles entre la belleza y el bien? Sobre este punto no parece que fue muy claro:

a) En la *Retórica*[878] afirma que «bello es aquel bien que agrada porque es bueno», definición que no parece admitir ninguna distinción real entre lo bello y lo moral. (W. Rhys Roberts traduce τὸ καλόν por «noble», cf. Oxford Transl., vol. XI.)

b) En la *Metafísica*, sin embargo, afirma explícitamente que «lo bueno y lo bello se diferencian (porque lo primero implica siempre alguna acción, mientras que lo bello se encuentra también en las cosas inmóviles)»[879]. Esta afirmación diríase que establece una diferencia por lo menos entre lo bello y lo moral, y puede interpretarse en el sentido de que lo bello, como tal, no es simplemente objeto de deseo. Esto daría pie para concebir una doctrina de la contemplación estética y de lo *desinteresado* de tal contemplación —como la que concibieron, p. ej., Kant y Schopenhauer.

3. Otra definición o descripción más neta, y más satisfactoria, es la que se halla en la *Metafísica*[880], donde dice Aristóteles que «las formas principales de la belleza son el orden, la simetría y la delimitación». La posesión de estas tres propiedades es lo que confiere a las matemáticas cierto poder cognoscitivo con respecto a los objetos bellos. (Aristóteles parece haber caído en la cuenta de su oscuridad, pues a continuación promete hacer más adelante algunas aclaraciones; pero, si cumplió esta promesa, su cumplimiento no ha llegado hasta nosotros.)

Semejantemente, en la *Poética*[881] dice Aristóteles que «la belleza es cuestión de tamaño y orden» o consiste en el tamaño y el orden. Así, declara que para que una

criatura viva sea bella sus partes han de aparecer en cierto orden y ha de tener también cierto tamaño determinado: no ha de ser ni muy grande ni muy pequeña. Esto se ajustaría más o menos a la definición de la *Metafísica*, e implicaría que lo bello es objeto de contemplación y no de deseo.

4. Importa observar que Aristóteles, en la *Poética*[882], señala como materia de la Comedia lo ridículo, «que es una variedad de lo feo». (Lo ridículo es «un error o una deformidad que no produce dolor o daño a otros».) Esto significaría que lo feo tiene cabida en la obra de arte, siempre que se utilice subordinándolo al efecto del conjunto. Pero Aristóteles no trata expresamente de la relación de lo feo con lo bello, ni se pregunta hasta qué punto «lo feo» puede llegar a ser un elemento constitutivo de lo bello.[883]

2. Las bellas artes en general

1. La moral se ocupa de la conducta misma (πράττειν), el arte se ocupa, en cambio, no de la actividad misma, sino de producir algo. Mas el arte en general (τέχνη) se subdivide[884] en:

a) El arte que trata de completar la obra de la naturaleza, p. ej., fabricando utensilios, ya que la naturaleza únicamente le ha dado al hombre sus manos.

b) El arte que trata de *imitar* a la naturaleza. En éste entran las Bellas Artes, cuya esencia Aristóteles y Platón quieren que consista en la imitación. Dicho de otro modo: en el arte se crea un mundo imaginario que es imitación del mundo real.

2. Pero la «imitación» no tiene, para Aristóteles, el matiz más bien despreciativo que tenía para Platón. No creyendo en las Ideas trascendentales, Aristóteles no tenía por qué considerar el arte como la copia de otra copia, en el tercer grado de distanciamiento de la verdad. De hecho, Aristóteles se inclina a pensar que el artista va más bien a buscar en las cosas el elemento ideal o universal, y lo traduce por medio del arte de que se trate. Dice[885] que la tragedia representa a sus personajes como mejores que «los hombres de hoy», y la comedia como peores. Para el Estagirita, los héroes de Homero son mejores que nosotros. (Recuérdese que Homero quedaba bastante malparado en manos de Platón.)

3. La imitación, insiste Aristóteles, le es natural al hombre, y por eso también le es natural el deleitarse en obras de imitación. Indica que nos puede gustar ver

representaciones artísticas de cosas que, en la realidad, nos es penoso ver[886] (cfr. Kant, en el pasaje que citábamos en nota hace un momento). Pero la explicación de este hecho parece hallarla en el placer puramente intelectual que produce el advertir, por ejemplo, que el hombre pintado en determinado cuadro es alguien a quien reconocemos, por ejemplo Sócrates. Este placer del reconocimiento es, sin duda, real, pero no nos sirve de mucho para construir una teoría del arte: de hecho, carece de interés.

4. Aristóteles afirma explícitamente que la poesía «es algo más filosófico y de mayor importancia que la historia, porque sus proposiciones pertenecen más bien a la naturaleza de los universales, mientras que las de la historia son singulares»[887]. Y explica entonces que por proposición singular entiende, p. ej., lo que Alcibíades hizo o lo que se le hizo, y por proposición universal lo que tal o cual clase de hombre dirá o hará probable o necesariamente. El cometido del poeta consiste, por lo tanto, en «describir, no la cosa que ha sucedido, sino una clase de cosa que podría suceder, es decir, que es posible como probable o necesaria». Aquí es donde Aristóteles ve la distinción entre el poeta y el historiador, y no en que el uno escribe en verso y el otro en prosa. Como dice: «podríais poner en verso la obra de Heródoto y seguiría siendo todavía una especie de la historia».

Según esta teoría, el artista se ocupa, pues, sobre todo de los *tipos* afines a lo universal e ideal. Un historiador puede escribir la vida de Napoleón relatando lo que el Napoleón histórico dijo, realizó y sufrió; en cambio, el poeta, aunque llamase Napoleón al héroe de su poema, retrataría más bien la verdad o la «probabilidad» universal. La fidelidad a los hechos históricos tiene en poesía una importancia secundaria. Cierto que el poeta puede sacar su tema de la historia verdadera, pero si lo que describe entra —en términos de Aristóteles— dentro del «orden probable y posible de las cosas», no por eso es menos poeta. Aristóteles dice, incluso, que le es mucho mejor al poeta describir lo probable pero imposible que no lo posible pero improbable. Lo cual es sólo una manera de recalcar el carácter universal de la poesía.

5. Nótese que Aristóteles dice que las proposiciones de la poesía pertenecen *más bien* a la naturaleza de los universales. En otras palabras, la poesía no se ocupa de los universales abstractos, no es filosofía. En consecuencia, Aristóteles censura la poesía didáctica, pues ofrecer un sistema filosófico en verso es escribir filosofía versificada y no crear poesía.

6. En la *Poética* limítase Aristóteles a considerar la poesía épica, la tragedia y la comedia, deteniéndose especialmente en la tragedia; pero la pintura, la escultura y la música sólo las menciona incidentalmente, como cuando nos dice[888] que el pintor Polignoto pintaba a sus personajes «mejores que lo que somos nosotros». Pausón los pintaba peores, y Dionisio «exactamente iguales que nosotros». Pero lo que se le ofrece decir a propósito de las demás artes tiene importancia para su teoría de la

imitación.

Así, para Aristóteles, la música (de la que trata más o menos como de un acompañamiento del drama) es la más imitativa de todas las artes. El arte pictórico no hace sino indicar las modalidades mentales o morales a través de factores externos, tales como el gesto o la complexión, mientras que los tonos musicales contienen en sí mismos las imitaciones de las modalidades morales. Y en los *Problemas*[889] pregunta: «¿Por qué lo que se oye aparte de los objetos sensibles tiene fuerza emotiva?» Al parecer, Aristóteles pensaba aquí en el efecto directamente estimulante de la música, lo cual, aunque es un hecho innegable, apenas puede decirse que pertenezca a la estética; sin embargo, la teoría de que la música es la más imitativa de las artes parece dar tal extensión al concepto de imitación que incluiría en él el *simbolismo* y daría paso a la idea romántica de que la música es una corporeización directa de las emociones espirituales. (Aristóteles observa en la *Poética* que «el ritmo solo, sin armonía, es el medio que emplea el danzante en sus pantomimas o imitaciones; pues con sólo el ritmo de sus actitudes puede representar los caracteres de las personas, así como lo que hacen y lo que sufren».)[890]

7. En la *Política*[891] observa Aristóteles que el dibujo es útil para educar a los adolescentes, para adquirir «un juicio más atinado de las obras de los artistas», y sostiene también[892] que «la música tiene un poder formativo del carácter y debería por ello introducirse en la educación dé los jóvenes». Cualquiera podría pensar, por tanto, que el interés de Aristóteles en las Bellas Artes es principalmente educativo y moral; pero como advierte Bosanquet, «el introducir un interés estético en la educación no es lo mismo que el introducir intereses educativos en la estética»[893]. Aristóteles consideraba ciertamente que la música y el drama tenían entre sus cometidos el de la educación moral; mas no se sigue por fuerza que quien reconozca tal cometido haya de hacer del efecto moral de un arte una característica de su esencia.

Aunque Aristóteles se detiene a examinar el aspecto moral y educativo del arte, ello no quiere decir que fuese ciego en lo relativo a su naturaleza o a sus efectos recreadores[894]. Si al atribuir a la música y al drama una función recreativa, se hubiese referido nada más al placer sensible o al disfrute de la fantasía, esto habría carecido de interés para la estética; pero una recreación más alta bien podía significar algo más.

3. La tragedia.

1. Es famosa la definición de la tragedia que da Aristóteles[895]: «Una tragedia es la imitación de una acción grave (σπουδαίας) y que, además de grandiosa, es completa en sí misma, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; en forma dramática, no narrativa; con peripecias que provocan la conmiseración y el terror, de suerte que se cumpla la purgación (κάθαρσις) de tales pasiones».

A titulo de explicación añadiré algunos puntos:

1) El término adjetivo «grave», esto es, «noble», «digna», «esforzada», indica las características del contenido de la tragedia. Comparte éstas con la poesía épica, y por ellas se distinguen las dos de la comedia y de la sátira, que versan sobre lo bajo, lo feo o lo ridículo.

2) «Completa en sí misma», es decir, que tiene un principio, tiene desarrollo y es un todo orgánico. Esta «unidad de la intriga» o unidad estructural orgánica es la única unidad exigida estrictamente por Aristóteles. Verdad es que Aristóteles observa en la *Poética*[896], que la tragedia, a diferencia de la poesía épica, «procura mantenerse, en lo posible, dentro de los límites de una sola revolución del sol o un tiempo que se aproxime a éste»; pero tal afirmación es simplemente una constatación factual y no la demanda de una unidad de tiempo. En cuanto a la unidad de lugar, nada se dice de ella. No es exacto, por consiguiente, afirmar que Aristóteles exigía las tres unidades para la acción dramática.

3) «En deleitoso lenguaje»: Aristóteles mismo explica que por tal entiende «con ritmo, armonía o entonaciones de cantos añadidos».

4) «Cada peculiar deleite en su correspondiente parte», o sea, «algunas porciones ejecutadas simplemente por medio de la métrica, y otras con ayuda del canto». Aristóteles piensa, claro está, en la tragedia griega, con su alternancia de parlamentos en verso y de cánticos corales.

5) «En forma dramática y no narrativa.» Esto distingue a la tragedia de la poesía épica.

6) Catarsis: así se afirma la finalidad psicológica de la tragedia, de lo cual me ocuparé en seguida.

2. Aristóteles enumera seis elementos constitutivos de la tragedia: la intriga o fábula, los personajes, el pensamiento, la dicción, el espectáculo y la melodía.[897]

1) El más importante de estos elementos es, en opinión de Aristóteles, la intriga o trama, que es «el propósito y fin de la tragedia». Es más importante que los personajes, porque «en una pieza no se pone a los personajes actuando para que retraten los caracteres, sino que se incluyen éstos en orden a la acción». Aristóteles razona así esta tesis un tanto extraña: «La tragedia es esencialmente una imitación no

de personas sino de la acción y de la vida, de felicidades y desgracias. Toda la dicha o la miseria humana toma la forma de acción: el fin por el que vivimos es una clase de actividad y no una cualidad. El carácter nos da cualidades, pero es en nuestras acciones —en lo que hacemos— en lo que somos felices o infelices; por consiguiente, es imposible que haya una tragedia sin acción, pero en cambio puede haber una sin caracteres»[898]. (Sí que es verosímil que nos guste más un buen relato en el que flojee la pintura de los caracteres que no otro en el que los personajes estén muy bien descritos pero la trama resulte ridícula.)

2) Claro que Aristóteles no pretende disminuir la importancia de la pintura de los personajes en el drama: admite que una tragedia en la que sus caracteres no tengan fuerza y personalidad es una tragedia defectuosa, y considera que esa pintura es el elemento más importante después de la fábula.

3) «En tercer lugar viene el elemento de la idea, esto es, la facultad de decir lo que cada cosa es en sí misma y lo más apropiado a cada ocasión.» Aristóteles piensa aquí, no en el discurso en cuanto que revela directamente al personaje, sino en el discurso «sobre un tema puramente indiferente», o sea, en el pensamiento manifestado «en todo lo que los personajes dicen cuando aprueban o rechazan algún punto particular o cuando enuncian alguna proposición universal». Cierto que Eurípides se servía de la tragedia como de ocasión para discutir diversos asuntos debatidos; pero nosotros podemos convenir en que el drama no es el sitio más apropiado para las disquisiciones socráticas.

4) La dicción, esto es, el versó o la prosa. Es un elemento importante, pero, como observa Aristóteles agudamente, «se pueden ensartar toda una serie de apropiados parlamentos perfectísimos en cuanto a las ideas y a la dicción y, con todo, no lograr producir el efecto trágico verdadero».

5) La melodía es «el principal de los accesorios placenteros de la tragedia».

6) El espectáculo es, ciertamente, un atractivo; pero es «la menos importante de todas las partes y tiene poco que ver con el arte poética». El montaje de la representación escénica «más compete al decorador que al poeta». Es una pena que el parecer de Aristóteles sobre este punto no se tomara en consideración en épocas posteriores. Las complicadas ambientaciones escénicas y los efectismos espectaculares no son más que pobres sustitutos de la intriga y de la caracterización de los personajes.

3. Exige Aristóteles, según hemos visto, unidad en la intriga o fábula, una unidad orgánica, estructural. La trama de la obra no debe ser, ni tan vasta que resulte imposible abarcarla toda con la memoria, ni tan corta que se quede en anécdota insignificante. Pero indica también que la unidad de la acción «no consiste, como suponen algunos, en que sólo un hombre la realice», ni tampoco en describir todas y cada una de las cosas que al héroe le ocurran. El ideal está en que los diversos

incidentes de la acción vayan tan bien ligados unos con otros «que la transposición o la omisión de uno de ellos suponga el disloque y la destrucción del conjunto. Pues aquello cuya presencia o ausencia es imperceptible en un todo no forma en realidad parte de ese todo». Los incidentes han de seguirse no «de manera episódica», sino con probabilidad o necesidad. Como advierte Aristóteles, «hay mucha diferencia entre que una cosa suceda *propter hoc* y que suceda *post hoc*» (διὰ τάδε ἤ μετὰ τάδε).

4. Piensa Aristóteles que la tragedia (al menos la compleja o πεπλεγμένη) consta de la peripecia o del descubrimiento, si no de ambos: 1) La περιπέτεια es el repentino cambio de un estado de cosas en su contrario, p. ej., cuando el mensajero revela el secreto del nacimiento de Edipo, cambia en el drama todo el estado de cosas, porque Edipo comprende entonces que, sin saberlo ni quererlo, ha estado viviendo incestuosamente; 2) la ἀναγνωρισις es «un cambio de la ignorancia en saber, y, por ende, en amor o en odio, en los personajes marcados por la buena fortuna o por el infortunio».[899] En el caso de Edipo, el descubrimiento va, como se sabe, acompañado de la peripecia, y ésta es, según Aristóteles, la forma más refinada de descubrimiento. Así se consigue el efecto trágico: suscitar la conmiseración y el terror.

5. Dado que la tragedia es una imitación de las acciones que provocan pena y horror, hay tres modalidades de intriga que se han de evitar en ella:

> 1) No deberá verse a un hombre bueno pasando de la dicha a la desgracia, pues esto, según Aristóteles, es sencillamente odioso y hará que nuestros ánimos se distraigan llenándose de tanto disgusto y horror que no podrá producirse el efecto trágico.
>
> 2) Tampoco deberá verse a un malvado pasar de la desdicha a la felicidad. Esto es de lo más «antitrágico», pues ni mueve a piedad ni espanta.
>
> 3) Ni se debe ver cómo un hombre extremadamente perverso cae de la felicidad en la desgracia. Esto puede suscitar un sentimiento humano, pero no piedad ni terror, pues aquélla es provocada por la desgracia inmerecida y éste por el infortunio de alguien semejante a nosotros mismos.

Sólo queda, por consiguiente, que la tragedia ponga ante nuestros ojos un tipo «intermedio» de personaje que padezca desgracias por algún error de juicio y no por sus vicios o depravación. Aristóteles no está, pues, de acuerdo con los críticos que censuraban a Eurípides por haber dado fines desastrosos a muchas de sus piezas, ya que esto es lo propio de la tragedia, aunque no lo sea de la comedia. (Aunque en algunas tragedias griegas había interludios cómicos, la tendencia predominante era hacia la tragedia y la comedia puras, y las opiniones de Aristóteles reflejan más bien esta tendencia.)

6. La piedad y el terror trágicos deberían ser provocados por la acción misma y no por elementos extraños a ella, p. ej., la representación en pleno escenario de un

crimen brutal. (Desde luego, Aristóteles aprobaría sin vacilaciones el que a Agamenón se le diese muerte «entre bastidores» y no a ojos vistas. Y es probable que desaprobara el asesinato de Desdémona ante el público.)

7. Llegamos ahora al examen de la finalidad psicológica de la tragedia, que es el suscitar piedad y terror para que se produzca la κάθαρσις de estas emociones. El significado exacto que a esta famosa doctrina de la κάθαρσις haya de darse ha sido tema de continua discusión. Como dice Sir David Ross, «acerca de esta célebre doctrina se ha escrito toda una biblioteca»[900]. La dificultad de interpretarla se agrava aún por el hecho de que no ha llegado hasta nosotros el libro segundo de la *Poética* —en el que, según se conjetura, explicaría Aristóteles qué es lo que entendía por *catharsis* (y probablemente trataba también de la comedia)—.

Para su explanación se han seguido estas dos líneas principales: 1.ª) La catharsis en cuestión es una «purificación» de las emociones de piedad y terror, tomada la metáfora de las purificaciones rituales (esto es lo que opinaba Lessing). 2.ª) La *catharsis* es una purga o «eliminación temporal» de las emociones de piedad y terror, tomada la metáfora de la medicina (tal era la opinión de Bernays). Esta segunda opinión parece la más aceptable desde el punto de vista exegético, y hoy es la más admitida. Según ella, el objeto inmediato de la tragedia, conforme a Aristóteles, es suscitar las emociones de piedad y espanto: conmiseración ante los sufrimientos pretéritos y actuales del héroe; temor al considerar los que todavía podrán sobrevenirle. Objeto mediato o ulterior de la tragedia sería, por ende, aliviar o purgar al alma de estas emociones abriéndoles, mediante el arte, un escape placentero y no perjudicial. Lo cual presupone la admisión de que esas emociones son indeseables, sobre todo si son excesivas, pero que todos los hombres, o la mayoría, están sujetos a ellas, de tal suerte que es práctica saludable y beneficiosa para todos —y para algunos necesaria— la de darles periódicamente una oportunidad de excitarse y descargarse por vía artística, siguiendo un proceso que es, a la vez, grato. Ésta sería la respuesta de Aristóteles a la crítica que de la tragedia hizo Platón en la *República*: la tragedia no produce efectos desmoralizadores, antes es un placer inofensivo. Hasta qué punto reconociese Aristóteles algún elemento intelectual en esta recreación, en este placer, es una cuestión a la que no podemos dar respuesta contando sólo, como contamos, con una *Poética* truncada.

Que Aristóteles pensó en un efecto purgativo y no en una purificación moral parece deducible de la *Política*:

> 1) Según él, el son de la flauta produce excitación y no efectos moralizadores, por lo que debe dejarse el uso de este instrumento a los profesionales y reservarse para cuando la audición de música sea una κάθαρσις más bien que una forma educativa[901]. Por donde se ve que a la catarsis se la relaciona no con el efecto ético, sino con el efecto emocional.

> 2) Aristóteles admite en un Estado bien ordenado las armonías «entusiásticas», porque devuelven a su condición normal a quienes las experimentan. Pasa entonces a enumerar tres motivos por los que debe estudiarse música: a) la «educación», b) la «purificación» («de momento empleamos la palabra "purificación" sin explicarla, pero más adelante, cuando hablemos de la poesía, trataremos este punto con mayor precisión»), y c) «el placer intelectual, para relajarnos y recrearnos tras el esfuerzo». Ante esta enumeración cabría suponer, aplicando lo que se dice aquí de la tragedia, que el efecto trágico fuese a la vez ético y purgante o aliviador de las tensiones emocionales. Pero Aristóteles procede a distinguir: «En la educación han de ejecutarse melodías éticas, pero podemos escuchar las melodías llenas de acción y de pasión que otros ejecutan, porque sentimientos tales como la piedad y el temor, o también el entusiasmo, vibran con mucha fuerza en algunas almas e influyen sobre todas en mayor o menor grado. A personas que caen en un frenesí religioso las vemos liberarse de sus cadenas mediante la audición de místicas melodías que sanan el alma purgándola. Quienes se hallan bajo la influencia de la piedad o del terror, así como todos los de natural emotivo, tienen parecida experiencia; otros, en grados diversos, son conmovidos por algo que les afecta especialmente, y todos se purifican de algún modo y sus almas son iluminadas y deleitadas. Las melodías purificatorias proporcionan de esta manera a la humanidad un placer inocente»[902]. De donde se sigue, al parecer, que la catarsis de la piedad y del temor, aunque «placer inocente», no la considera Aristóteles de carácter ético, y, si así es, la «purificación» no debe interpretarse en sentido moral, sino, como metáfora tomada de la medicina, en sentido fisio-psicológico.

Esta interpretación no todos la aceptan. Así, W. T. Stace declara que «la teoría de algunos eruditos, basada en fundamentos etimológicos, de que el alma es purgada, no por, sano de la piedad y del terror, y que mediante la evacuación de estas emociones desagradables quedamos libres de ellas y felices, es propia de unos hombres cuyos conocimientos podrán ser grandes, pero que comprenden muy poco el arte. Semejante teoría viene a reducir la esclarecedora y profunda crítica de Aristóteles a la inútil charlatanería de un filisteo»[903]. Sin embargo, la cuestión no está en saber qué es lo que se ha de pensar acerca de la tragedia, sino cuál fue la opinión *de Aristóteles* al respecto. En todo caso, hasta los mantenedores de la «teoría de la evacuación» podrían estar de acuerdo con la interpretación que hace Stace de lo que quiso decir Aristóteles («la representación de unos sufrimientos verdaderamente grandes y trágicos provoca en el espectador sentimientos de piedad y de espanto que purgan su espíritu y le hacen sereno y puro»), con tal que ese término «puro» no se entienda como el final de un proceso educativo.

4. Orígenes de la tragedia y la comedia

1. Según Aristóteles[904], la tragedia comenzó por una «improvisación» del director del ditirambo, sin duda entre las dos mitades del canto coral. En su origen, pues, habría estado vinculada al culto de Dionisio, lo mismo que el renacer del drama europeo estuvo en conexión con los «misterios» medievales.

2. La comedia empezó de un modo parecido, a partir de los cantos fálicos, «que aún perduran como instituciones en muchas de nuestras ciudades». Pensaba, probabilísimamente, que el que dirigía aquellos cánticos se habría lanzado a improvisar algunas procacidades.

3. Lo más significativo en el desarrollo del drama es, para Aristóteles, la creciente importancia del actor. Fue Esquilo el primero que aumentó a dos el número de los actores, recortando el quehacer del coro. Sófocles añadió un tercer actor y el escenario artificial.

4. Cuando se introdujeron partes habladas, se echó mano al metro yámbico como el «más apropiado parada alocución». («El motivo de que originariamente se empleara el tetrámetro trocaico fue que su poesía era satírica y tenía más vinculaciones con la danza que las que ahora tiene.»)

El examen de la debatidísima cuestión de los orígenes de la tragedia y de la comedia apenas pertenece a la historia de la filosofía; así, pues, me doy por satisfecho con lo que acabo de indicar sobre la opinión de Aristóteles, la cual está erizada de dificultades, tanto en lo que toca a su interpretación como en lo concerniente a su exactitud.

5. Nota sobre los peripatéticos más antiguos

La Academia antigua continuó las especulaciones matemáticas de Platón; los primeros peripatéticos siguieron la tendencia empírica de Aristóteles, adhiriéndose fuertemente a la posición general de su Maestro, aunque hicieron ligeras modificaciones y desarrollaron algunos puntos, p. ej., en el campo de la lógica. Así, Teofrasto y Eudemo de Rodas sostuvieron con fidelidad las doctrinas metafísicas y éticas de Aristóteles, sobre todo Eudemo, que fue calificado por Simplicio de γνησιώτατος entre todos los discípulos del Estagirita[905]. Teofrasto defendió con

ardor la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, contra Zenón el estoico.

Teofrasto, natural de Eresos, en la isla de Lesbos, sucedió a *Aristóteles* en la dirección de la escuela peripatética (322/1) y ocupó este cargo hasta su muerte (288/7 o 287/6)[906]. Se distinguió principalmente como continuador de los trabajos de Aristóteles en el terreno de la ciencia empírica. Dedicado en especial a la botánica, las obras que sobre esta materia escribió hicieron de él una autoridad hasta finales de la Edad Media, mientras que en sus estudios zoológicos parece que se percató, entre otras muchísimas cosas, por ejemplo, de que los cambios de color en el mundo animal se deben, en parte por lo menos, a una «adaptación al medio ambiente». Estudioso de amplias miras, como el mismo Aristóteles, compuso además Teofrasto una historia de la filosofía (las famosas φυσικῶν δόξαι [opiniones de los físicos]) y otros escritos sobre la historia y la naturaleza de la religión: Περὶ θεῶν [Sobre los dioses], Περὶ εὐσεβείας [Sobre la piedad], Περὶ τὸ θεῖον ἱστορία [Investigación acerca de lo divino]. De todas estas obras sólo parte de la historia de la filosofía y algunos extractos del Περὶ εὐσεβείας citados por Porfirio[907] han llegado hasta nosotros.

Persuadido Teofrasto de que todos los seres vivos tienen parentesco entre sí, rechazaba el sacrificio de animales y la consumición de carnes, y sostenía que *todos* los hombres están unidos por unos vínculos más íntimos que el de ser miembros de sus respectivas naciones. Es digna asimismo de mención su conocida obra *Los caracteres*, estudio de treinta tipos distintos, o «maneras de ser», de los hombres.

Aristóxeno de Tarento aportó a la Escuela peripatética algunas de las últimas teorías pitagóricas, por ejemplo la de que el alma es la armonía del cuerpo, doctrina que indujo a Aristóxeno a negar la inmortalidad del alma[908]. Hízose con ello el campeón de la opinión sugerida por Simias en el *Fedón* platónico. Pero en sus trabajos empíricos sobre la naturaleza y la historia de la música siguió los pasos de Aristóteles.

La teoría de Aristóxeno acerca del alma fue compartida por Dicearco de Mesenia[909], que compuso una βίος Ἑλλάδος en la que presentó el desenvolvimiento de la civilización griega a través de las etapas del salvajismo primitivo, la vida nómada y la vida de los agricultores. Se apartó de Aristóteles en cuanto que otorgó preferencia a la vida práctica sobre la vida teorética.[910] En su Τριπολιτικός declaraba que la mejor Constitución es una mezcla de los tres tipos de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, y consideraba que este tipo de Constitución mixta se había realizado en Esparta.

Demetrio de Fáleron, discípulo de Teofrasto y fecundo escritor[911], se distinguió por sus actividades políticas (fue jefe del gobierno ateniense desde el año 317 hasta el 307) y por haber urgido a Ptolomeo Soter a que fundara la biblioteca y la Escuela de Alejandría (donde Demetrio mismo se retiró hacia el año 297). Realizado el proyecto

por Ptolomeo Filadelfo, sucesor de Ptolomeo Soter, poco después del 285, Demetrio fue el eslabón entre la obra del peripatetismo ateniense y los trabajos de investigación científica que emprendieron los griegos en Alejandría, ciudad que habría de convertirse, con el tiempo, en célebre foco de erudición y enseñanza.

Capítulo XXXIV
Platón y Aristóteles

Platón y Aristóteles son, sin ningún género de duda, los dos mayores filósofos griegos, y también dos de los filósofos más importantes que ha habido en el mundo. Tuvieron muchas cosas en común (y ¿cómo no, si Aristóteles fue durante largos años discípulo de Platón y partió de los puntos de vista de éste?); pero hay también, entre sus maneras de ver las cosas, una notoria diferencia que, si se prescinde de lo mucho y muy importante que les une, permite caracterizar sus respectivas filosofías, en cierto modo, como la tesis (el platonismo) y la antítesis (el aristotelismo). Tesis y antítesis que requieren que se las concilie en una síntesis superior, en el sentido de que los elementos válidos y verdaderos de una y otra necesitan ser desarrollados en un sistema más completo y adecuado que cada uno de los sistemas de los dos filósofos tomado aparte. Lo característico del platonismo puede decirse que es su idea del Ser como realidad permanente y sólida; la concepción más típica del aristotelismo es la del devenir; pero si el Ser inmutable es real, también lo son el cambio y el devenir, y todo sistema filosófico que aspire a ser completo tendrá que hacer justicia a ambas realidades.

Caracterizar la filosofía de Platón por su manera de concebir el Ser, y la de Aristóteles por cómo concibe el devenir, es hacerse culpable de una generalización que, por supuesto, no representa toda la verdad. ¿Acaso Platón no trata del devenir o no propuso una teoría teleológica?, cabe preguntar con razón. ¿Es que no reconoció el mundo material como el ámbito de lo mudable, y no admitió explícitamente que el cambio y el movimiento (en cuanto pertenecen a la esencia de la vida o del alma) entran dentro de la esfera de lo real? Por otro lado, ¿no halló Aristóteles un puesto, y bien importante, para el Ser inmoble? ¿No descubrió, aun en el mudadizo mundo material, un elemento estable y fijo? ¿No declaró que la más sublime ocupación del hombre consiste en contemplar los objetos inmutables? A estas preguntas sólo se puede responder afirmativamente; y, sin embargo, no por eso deja de tener su verdad aquella generalización, puesto que apunta a lo que es la característica peculiar de cada uno de los dos sistemas, a su tónica general, a sus grandes líneas principales, a la orientación del pensamiento de cada filósofo. Trataré de justificar brevemente tal generalización o, al menos, de indicar las líneas directrices que seguiría para justificarla con mayor detención si el espacio disponible me lo permitiera.

Platón, igual que Sócrates, afirmaba la validez de los juicios éticos; igual también que Sócrates, trataba de aprehender con claridad, mediante la dialéctica, los valores éticos, se esforzaba por encerrar su esencia en los límites de la definición, pretendía con seguir la cristalización de la idea ética. Llegó empero a comprender que si los conceptos y los juicios éticos son objetivos y universalmente válidos han de tener

algún fundamento objetivo. Es cosa bastante obvia que los valores morales son ideales, es decir, que no son cosas concretas como los carneros o los perros: son lo que debería realizarse en el mundo de las realidades concretas o lo que es de desear que se realice en él por obra del hombre, en la conducta humana; de ahí que la objetividad

de los valores no pueda ser la misma que la de los carneros o los perros, sino una objetividad «ideal», una objetividad de orden ideal. Por otra parte, las cosas materiales de este mundo cambian y perecen, mientras que los valores morales —Platón así lo creía firmemente— son inmutables. De lo cual sacaba la conclusión de que los valores morales son unas esencias ideales, aunque objetivas, captadas intuitivamente en la culminación de un proceso dialéctico. Mas esos valores morales tienen todos una común bondad o perfección, de tal modo que de ellos se dice acertadamente que participan o derivan de la bondad o perfección de la suprema esencia ideal, de la Bondad o Perfección Absoluta, de la Idea del Bien, que es el «sol» del universo de las Esencias o Ideas.

De este modo elaboró Platón una metafísica basada en la ética socrática y que, por fundarse en el pensamiento de Sócrates, podía ponerse sin impropiedad en labios de éste. Pero, andando el tiempo, Platón pasó a aplicar su dialéctica no sólo a los valores morales y estéticos, sino al concepto común en general, sosteniendo que, así como las cosas buenas participan de la bondad, así también las sustancias individuales participan de la esencia específica. No se puede decir que este nuevo enfoque constituya en el pensamiento de Platón una ruptura radical, pues, en la medida en que la misma teoría de los valores se basaba hasta cierto punto en un fundamento lógico (a saber, en el de que el nombre común ha de tener una connotación objetiva), equivale a una ampliación de la teoría; pero su nuevo punto de vista le forzó a Platón a considerar más a fondo no sólo la relación entre las Ideas mismas, sino también la relación entre los objetos sensibles y las Ideas o Esencias ejemplares. Desarrolló así su teoría de la escala jerárquica del conocimiento, de la «comunión» entre las Ideas y de la participación explicada como imitación, con el resultado de que, en vez de afirmar por un lado puros valores y por otro seres portadores de valores, introdujo una dicotomía: de una parte la verdadera Realidad, el mundo ideal de las Esencias eternas, de los ejemplares originales, de la estructura poética objetiva, y, de otra parte, el mundo de las cosas cambiantes y perecederas, de las «copias» o espejismos, de la opinión y el error. Esta división llegó a adquirir la fuerza de una separación entre el Ser y el devenir, y ya se sabe qué lado de la línea divisoria era el principal a los ojos de Platón.

Cabe objetar que Platón veía la esencia específica, p. ej., del hombre, como un ideal, y que la verdadera significación del devenir ha de buscarse en el acercamiento gradual a la Idea y en el irse realizando ésta en el mundo de la materia, en la

personalidad y en la sociedad humanas, realización que es la tarea de Dios y de sus cooperadores los hombres. Esto es perfectamente verdadero, y yo no tengo ninguna gana de quitar importancia a la teleología en la filosofía platónica; pero, con todo, Platón insistió muy deliberadamente más en la esfera del Ser, de la Realidad verdadera que en la del mundo de lo material y transitorio. Por su doctrina teleológica, admitía, sí, una relación entre el mundo cambiante y el inmutable mundo del Ser, pero el devenir en cuanto tal y lo particular en cuanto tal eran para él irracionales, eran el factor que debe relegarse al ámbito de lo indeterminado. Y ¿podría ser de otro modo tratándose de un pensador para quien la lógica y la ontología son una misma cosa, o por lo menos son paralelas? El pensamiento se ocupa de lo universal y la mente aprehende el ser: por tanto, el ser es universal, y lo particular en cuanto tal es no-ser. El universal es inmutable, de modo que el ser tampoco cambia; lo particular cambia, viene al ser, perece, y, en la medida en que cambia, se origina y muere, es no-ser. La actividad filosófica o dialéctica es una actividad mental, del pensamiento, y, por consiguiente, se ocupa ante todo del Ser y sólo en segundo lugar del devenir, y esto en cuanto que el devenir «imita» el Ser; por lo cual Platón, como filósofo, estaba interesado ante todo por el Ser inmutable, esencial. Cierto que también le interesaba la configuración del mundo según el modelo del Ser; pero el acento lo pone inconfundiblemente en el Ser y no en el devenir.

Tal vez parezca que muchas cosas de las que he dicho a propósito de Platón podrían aplicarse igualmente y acaso mejor a Aristóteles, que afirmó que el metafísico estudia el ser en cuanto ser, que refería el cambio y el devenir a la causalidad final del Primer Motor Inmóvil, que enseñó que la actividad más excelsa del hombre es la contemplación teórica de los objetos inmutables, de aquellos seres que son por excelencia ser, actualidad, forma. Sin embargo, este aspecto muy halladero de la filosofía aristotélica representa, más bien, el legado platónico, aunque elaborado y desenvuelto por Aristóteles mismo. Yo no pretendo poner en duda ni por un momento el hecho de que Aristóteles atribuyó gran importancia a este aspecto de su filosofía o el de que hizo grandes avances siguiendo esta línea especulativa, p. ej., patentizando la naturaleza intelectual e inmaterial de la forma pura, y contribuyendo con ello enormemente al progreso de la teología natural; lo que quiero es indagar cuál fue lo característico de la contribución particular de Aristóteles a la filosofía en la medida en que se apartó del platonismo, preguntándome en qué consistió la antítesis de Aristóteles contra la tesis platónica.

¿Cuál fue la principal objeción de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas? Pues que esta teoría abre un abismo infranqueable entre los objetos sensibles y las Ideas. Se afirma en ella que los objetos sensibles imitan las Ideas o participan en ellas; era de esperar, por tanto, que Platón admitiese algún principio esencial

intrínseco, alguna causa formal dentro del objeto mismo, un algo que situara al objeto en su clase y le constituyera en su esencia… Pero, de hecho, Platón no admitía ningún principio formal intrínseco de esta clase, sino que se quedaba en un dualismo de lo puramente universal y lo puramente particular, dualismo cuyo resultado era privar al mundo sensible de la mayor parte de su realidad y significación. Y ¿cómo respondía el mismo Aristóteles a esta objeción? Aun admitiendo la tesis platónica general de que el elemento universal o la forma esencial es el objeto de la ciencia, del conocimiento racional, identificaba él este elemento universal con la forma esencial inmanente a la cosa sensible: tal forma, junto con su materia, constituye el objeto y es, en éste, el principio de su inteligibilidad. El principio formal de un organismo, su entelequia, se expresa o manifiesta en las funciones orgánicas, se despliega en la materia organizándola, moldeándola, dándole su configuración distintiva, haciéndola tender hacia un fin que es la adecuada manifestación de la esencia, de la «idea», en el fenómeno. Toda la naturaleza es concebida como una escala jerárquica de especies, en cada una de las cuales tiende la esencia hacia su total actualización a través de una serie de fenómenos, producidos éstos de un modo algo misterioso, por la causalidad última, final, del supremo Motor Inmóvil, que es él mismo plena actualidad, puro Ser inmaterial o Pensamiento autosubsistente. La naturaleza es, pues, un proceso dinámico de autoperfección o autodesarrollo, y la serie de los fenómenos tiene valor y significación.

Por esta breve exposición de las tesis de Aristóteles se comprenderá que su filosofía no es simplemente una filosofía del devenir. El ser puede predicarse con verdad de una cosa siempre y cuando ésta se halle en acto y en la medida en que se halle, y lo que es el Ser *por excelencia* es también Actualidad *por excelencia*, sin mezcla ninguna de potencia; el mundo del devenir, siendo como es un mundo de realización, de reducción de la potencia al acto, es un mundo en el que la actualidad o el ser se está realizando constantemente en la materia, en los fenómenos, bajo la atracción finalista de la Actualidad última, del Ser supremo. De este modo, la explicación del devenir se ha de buscar en el ser, puesto que aquél es para éste, que siempre tiene la prioridad lógica aunque no tenga la temporal. Si yo digo, por lo tanto, que la filosofía de Aristóteles estaba dominada por el concepto del devenir, no pretendo negar con ello que, lo mismo que para Platón, el Ser tenía también la máxima importancia para el Estagirita, ni que éste elaboró una metafísica del ser que, en algunos aspectos, superaba con mucho a la de Platón. Lo que quiero decir es que Aristóteles, gracias a su teoría de la entelequia, de la forma sustancial inmanente que tiende a realizarse a través del proceso de la naturaleza, logró conferir al mundo sensible un significado y una realidad que se echan de menos en la filosofía de Platón, y que esta contribución especial a la filosofía da al aristotelismo un tono y un cariz peculiares que le distinguen del platonismo. Aristóteles dijo que el fin del

hombre es una actividad y no una cualidad, mientras que para Platón parece que la cualidad se llevaba las preferencias sobre la actividad: el «Absoluto» platónico no era la inmanente actividad del aristotélico «Pensamiento que se piensa a sí mismo», sino sólo el Sumo Arquetipo. (El que la caracterización aristotélica de la materia tendiese a disminuir la realidad y la inteligibilidad del mundo material no obsta contra mi tesis principal, puesto que su doctrina de la materia era, en gran parte, producto de su educación platónica, y yo de lo que me ocupo sobre todo aquí es de *lo peculiar* de la contribución de Aristóteles a la filosofía de la naturaleza.)

Aristóteles hizo, pues, una aportación muy importante a la filosofía de la naturaleza y se consideró ciertamente a sí mismo como un explorador de terrenos vírgenes. En primer lugar, su doctrina de la esencia *inmanente* veíala como una antítesis de la de Platón sobre las esencias trascendentales o como una corrección de la misma. En segundo lugar, sus observaciones sobre la importancia de la idea de finalidad en la filosofía (aun cuando tales observaciones sean hasta cierto punto evidentemente injustas respecto a Platón) muestran de un modo palmario que consideró su teoría de la teleología inmanente como algo nuevo. Pero, aunque Aristóteles proporcionase así una corrección necesaria o una antítesis de esta faceta del platonismo, también es verdad que, al corregir a su predecesor, dejó de aprovechar muchos elementos valiosos del pensamiento de aquél. No sólo descartó Aristóteles las concepciones platónicas de la Providencia, de la Razón divina inmanente al mundo y operante en él, sino que dio de lado además a la noción de la causalidad ejemplar. Tal vez Platón no consiguió elaborar una concepción sistemática del Ser Absoluto como Causa ejemplar de las esencias, como base y origen de los valores; tal vez no llegó a advertir, como en cambio Aristóteles sí que acertó a verlo, que la forma inmaterial es inteligente, que la Actualidad suprema es suprema Inteligencia; tal vez no logró unir e identificar satisfactoriamente las supremas causas eficiente, ejemplar y final… Pero, en su oponerse a la inadecuada opinión de Platón sobre los objetos concretos de este mundo, Aristóteles no aprovechó bien, dejó que se le pasara por alto, la verdad profunda del platonismo. Cada uno de los dos pensadores escala unas cimas del pensamiento, cada uno aporta a la filosofía una contribución valiosísima; pero ninguno de ellos da con la verdad completa, ni siquiera hasta donde ésta se puede alcanzar. Nos sentiremos atraídos por afinidades temperamentales hacia Platón o bien, hacia Aristóteles, pero nadie tendrá nunca razones para rechazar a Aristóteles posponiéndole a Platón o viceversa: las verdades que en sus respectivas filosofías se contienen se han de integrar y complementar mutuamente, se han de combinar en una síntesis armónica y completa, síntesis cuya base y elemento capital deberá ser la convicción, común a Platón y Aristóteles, de que lo totalmente real es lo totalmente inteligible y bueno, y en la que se han de aprovechar también las aportaciones distintivas de cada uno de los dos filósofos en cuanto tengan de

verdaderas y, por lo tanto, de compatibles.

En las páginas dedicadas al neoplatonismo daremos cuenta de la tentativa que, coronada o no por el éxito, según los casos, se llevó a cabo con miras a realizar tal síntesis de las doctrinas platónicas y las aristotélicas, tentativa que se repetiría luego en la filosofía medieval y en la moderna; pero adviértase que, si semejante síntesis es posible, lo será en gran parte gracias a los elementos platónicos que en el aristotelismo se contienen. Pongamos un ejemplo: Si Aristóteles, corrigiendo lo que reputara un carácter excesivamente dualístico de la antropología platónica (me refiero aquí a las relaciones entre el alma y el cuerpo), hubiese rechazado explícitamente el carácter suprasensible del principio racional que hay en el hombre y hubiese reducido el pensamiento, supongamos, a la materia en movimiento, habría opuesto, sí, una antítesis a la teoría platónica, pero esta antítesis habría sido de tal índole que no se habría podido combinar con la tesis en una síntesis superior. De hecho, en cambio, Aristóteles nunca rechazó, que sepamos, la presencia de un principio suprasensible en el hombre —en el *De Anima* la afirma—, aunque insistió en que el alma no puede inhabitar en *un* cuerpo *cualquiera*, sino que es la entelequia de un cuerpo determinado. Así se hacía ya posible una síntesis: que incluyese la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo, sin dejar de conceder a Platón que el alma *individual* es más que el cuerpo y sobrevive tras la muerte con su identidad individual, personal.

También podría parecer, quizás, a primera vista, que el Dios aristotélico, el Pensamiento del Pensamiento, constituyese una antítesis incompatible con la Idea platónica del Bien, que, aunque inteligible, no es descrito como inteligente. Sin embargo, dado que la Forma pura no es sólo lo inteligible, sino también lo inteligente, el platónico Bien Absoluto reclamaba, por así decirlo, que se le identificase con el Dios aristotélico, identificación que se verificó, por lo menos, en la síntesis cristiana; con lo que tanto Platón como Aristóteles contribuyeron con diferentes pero complementarias aportaciones a la configuración del teísmo.

(En las observaciones que anteceden he venido hablando de una síntesis del platonismo y el aristotelismo; pero sólo se puede hablar, en rigor, de la necesidad de una síntesis cuando se trata de dos teorías «antitéticas», cada una de las cuales sea más o menos verdadera en lo que afirme y más o menos falsa en lo que niegue. Por ejemplo, Platón acertaba al afirmar el ejemplarismo, y erraba al despreciar la inmanencia de las formas sustanciales; Aristóteles, a su vez, acertaba con su teoría de la forma sustancial inmanente, y erraba al despreciar el ejemplarismo. Pero, respecto a otras facetas de sus filosofías, casi no puede hablarse de que sea necesaria, una síntesis, pues ya la llevó a cabo el mismo Aristóteles. Así, la lógica aristotélica, esa maravillosa creación genial, no necesita que se la sintetice con la lógica platónica, por el mero hecho de que supuso, respecto a ésta, o al menos respecto a lo que de ella

conocemos, un enorme avance, y además contenía cuanto en la de Platón había de válido.)

Parte Quinta
La filosofía postaristotélica

Capítulo XXXV
Introducción

1. Con el reinado de Alejandro Magno se terminó, en realidad, la época de la Ciudad- Estado griega, libre e independiente. Durante su reinado y los de sus sucesores, que combatieron entre sí por la supremacía política, la libertad de las ciudades griegas fue ya sólo nominal… o dependió, por lo menos, de la benevolencia del soberano reinante. A partir de la muerte del gran conquistador, en 323 a. de J. C., debe hablarse, más que de civilización helénica (o griega vernácula), de civilización «helenística». Para Alejandro mismo, la distinción neta entre griegos y «bárbaros» era artificiosa y falsa: él pensaba según el concepto de Imperio, no según el de Ciudad. Y el resultado fue que, a la vez que el Oriente se abría al influjo del Occidente, la cultura griega no pudo menos de ser influida también por el nuevo estado de cosas. Atenas, Esparta, Corinto, etc., no fueron ya entidades libres e independientes, unidas por un sentimiento común de superioridad cultural en comparación con la oscura barbarie que en torno a ellas imperaba: se vieron sumergidas en un todo más vasto, y no estaba lejos el día en que Grecia entera se convirtiese en mera provincia del Imperio romano. La nueva situación política no podía dejar de hacerse sentir en el campo de la filosofía.

Platón y Aristóteles habían sido hombres de la Ciudad griega y, para ellos, era inconcebible el individuo aparte de la Ciudad y de la vida ciudadana: en ésta era donde el individuo lograba alcanzar su fin, donde vivía la vida conveniente al ser humano. Pero, cuando la ciudad libre quedó englobada en un conjunto cosmopolita más dilatado, ocurrió, como no podía menos de ocurrir, que pasó al primer plano de la atención, no sólo el cosmopolitismo con su ideal de ciudadanía universal, tal como lo hallamos entre los estoicos, sino también el más extremado individualismo. En realidad, estos dos elementos, el cosmopolitismo y el individualismo, estaban estrechamente vinculados entre sí, porque cuando la vida de la Ciudad-Estado, compacta y omniabarcadora tal como Platón y Aristóteles la habían concebido, vino a romperse y los ciudadanos se vieron inmersos en un todo mucho más vasto, el individuo se encontró inevitablemente lanzado a la deriva, sin las trabas o amarras que le habían sujetado a la Ciudad-Estado. Era de esperar, pues, que en una sociedad cosmopolita la filosofía centrara su interés sobre el individuo, procurando satisfacer a su demanda de alguna guía que le orientase en el vivir, puesto que, en adelante, tendría que vivir dentro de una gran sociedad y no ya en el seno familiar de una Ciudad relativamente pequeña. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que la filosofía tomase una orientación predominantemente ética y práctica, como lo hizo en el estoicismo y en el epicureismo. Las especulaciones físicas y metafísicas tenderán a relegarse a un segundo plano: no interesan ya por sí mismas, sino sólo en cuanto que

proporcionan base y preparación para la ética. Esta concentración en las cuestiones morales ayuda a comprender por qué las nuevas escuelas tomaron prestadas sus nociones metafísicas a otros pensadores, sin intentar elaborarlas por su cuenta. De hecho, hacia donde se volvieron en demanda de tales nociones fue hacia los presocráticos: el estoicismo recurrió a la física de Heráclito, y el epicureismo al atomismo de Demócrito. Por otro lado, las escuelas postaristotélicas acudieron a los postsocráticos, siquiera en parte, hasta en lo concerniente a sus concepciones o tendencias éticas, inspirándose los estoicos en la ética de los cínicos y los epicúreos en la de los cirenaicos.

Este interés ético-práctico se manifiesta sobre todo en el desarrollo de las escuelas postaristotélicas durante la época romana, porque, a diferencia de los griegos, los romanos no eran pensadores especulativos y metafísicos, sino, principalmente, hombres prácticos. Los antiguos romanos habían insistido más que en ninguna otra cosa en el carácter —la especulación teórica les era extraña—, y en el Imperio, cuando ya los viejos ideales y las tradiciones de la República se habían echado en olvido, la tarea del filósofo consistió precisamente en proporcionar al individuo un código de la conducta que le capacitase para conducir su navecilla por el océano de la vida, manteniendo una coherencia entre los principios y la acción, a base de cierta independencia espiritual y moral. De aquí el fenómeno de que los filósofos fuesen una especie de directores espirituales que cumplían un cometido en cierta manera análogo al del director de conciencia tal como lo entiende el mundo cristiano.

Esta concentración en lo práctico, y el hecho de que la filosofía tomara a su cargo el proporcionar modelos de vida condujeron naturalmente a que se difundiese mucho la filosofía entre las clases cultas del mundo helenístico-romano y también a que se originase una especie de filosofía popular. La filosofía se convirtió cada vez más durante la época romana en una parte del ciclo educativo ordinario (lo cual requería que se la presentara de una forma fácil y asequible), y así fue como la filosofía llegó a ser rival del Cristianismo, cuando la nueva religión comenzaba a enseñorearse del Imperio. Ciertamente se puede decir que la filosofía, al menos en alguna proporción, brindaba un medio de satisfacer las necesidades y las aspiraciones religiosas del hombre. La incredulidad respecto a la mitología popular era común, y allí donde reinaba esta incredulidad —entre las clases cultas— quienes no se satisfacían viviendo del todo sin religión tenían, o bien que afiliarse a alguno de los numerosos cultos que desde el Oriente se habían ido introduciendo en el Imperio, y que al fin y al cabo estaban mejor ideados para satisfacer las aspiraciones espirituales del hombre que no la religión oficial del Estado con su actitud convencionalmente práctica, o bien tenían que volverse hacia la filosofía. Por esto es por lo que podemos discernir elementos religiosos en un sistema tan marcadamente ético como es el estoicismo, y por lo que en el neoplatonismo, última floración de la filosofía antigua, alcanza su

punto culminante el sincretismo religioso-filosófico. Más aún, cabe decir que en el neoplatonismo plotiniano, en el que el vuelo místico del espíritu o éxtasis se considera lo más excelso de la actividad intelectual, la filosofía tiende a transformarse en religión.

El insistir en sola la ética conduce a la adopción de un ideal de independiente autosuficiencia del espíritu, según lo hallamos en el estoicismo y en el epicureismo, al paso que la insistencia en la religión inclina más bien a afirmar la dependencia con respecto a un Principio Trascendente y a atribuir la purificación del propio espíritu a la acción divina, actitud que encontramos en un culto mistérico como el de Mitra. Sin embargo, conviene advertir que ambas tendencias, la una a fijarse ante todo en lo ético, en la perfección autosuficiente de la personalidad o en la adquisición de una auténtica personalidad moral, y la otra que insiste más bien en la actitud de rendida adoración a la Divinidad, o en la necesidad de que el ser humano, que no se basta a sí mismo, se una con Dios, contribuían a satisfacer una misma aspiración: la que sentía el hombre del mundo grecorromano a dar con una base segura sobre la que asentar su vida individual, puesto que la actitud religiosa entrañaba también una cierta independencia frente al Imperio secular. Desde luego que, prácticamente, ambas actitudes tendían a unirse: unas veces cargando el acento en la ética (como sucedió en el estoicismo) y otras en el factor religioso (como ocurrió en los cultos mistéricos), mientras que el neoplatonismo representó un intento de síntesis, subordinándose en él lo ético a lo religioso, aunque sin perder aquello su importancia.

En el desarrollo de la filosofía helenístico-romana suelen distinguirse varias fases[912]:

1) La primera fase o primer período se extiende, poco más o menos, desde finales del siglo 4 hasta mediados del siglo I a. J. C. Este período se caracteriza por la fundación de las filosofías estoica y epicúrea, que cargan el acento en la conducta y en la consecución de la felicidad personal, volviéndose, para sentar las bases cosmológicas de sus sistemas, hacia el pensamiento presocrático. Contra estos sistemas «dogmáticos» se alza el escepticismo de Pirrón y sus seguidores, al cual se puede añadir la vena escéptica de las Academias Media y Nueva. La interacción entre estas filosofías dio por resultado un cierto eclecticismo, que se manifestó en la tendencia del estoicismo medio, de la escuela peripatética y de la Academia a asimilar sincréticamente sus respectivas doctrinas.

2) El eclecticismo de un lado y el escepticismo de otro continúan durante el segundo período (desde mediados del s. I a. J. C. hasta mediados del s. III d. J. C.), pero esta fase se caracteriza por un retorno a la «ortodoxia» filosófica. Interesan mucho los fundadores de las escuelas, sus vidas, sus obras y doctrinas, y esta tendencia a la «ortodoxia» filosófica viene a hacer de

contrapartida respecto al persistente eclecticismo. Pero el interés por el pasado fue también fructífero en el campo de la investigación científica; por ejemplo, en la edición de las obras de los filósofos antiguos y en sus comentarios e interpretaciones. La preeminencia en tales trabajos les corresponde a los alejandrinos.

Este interés científico no es, con todo, la única característica del segundo período. En contraste con el interés científico se da durante esta época una tendencia cada vez más fuerte a los misticismos religiosos. Se ha hecho ver (p. ej., Praechter, p. 36) que esta tendencia tiene una raíz común con la tendencia científica, a saber: la desaparición de las creaciones especulativas. Este último factor podía llevar tanto al escepticismo o a la dedicación a tareas científicas como a una proclividad al misticismo religioso, favorecida ésta naturalmente por el auge de la conciencia religiosa y por los contactos, cada vez más frecuentes entonces, con religiones de origen oriental. Los filósofos occidentales, p. ej., los neopitagóricos, trataron de incorporar a sus sistemas especulativos estos elementos religiosos y místicos, mientras que los pensadores orientales, como p. ej., Filón de Alejandría, intentaron sistematizar sus concepciones religiosas dándoles una estructura filosófica. (Los pensadores como Filón fueron influidos también, claro está, por el deseo de hacer que triunfasen sobre las griegas sus doctrinas no griegas, para lo cual las presentaban en atuendo filosófico.)

3) El tercer período (de mediados del s. 3 d. J. C. a mediados del s. 6 d. J. C. y, en Alejandría, hasta mediados del s. 7) es el del neoplatonismo. Este último esfuerzo de la filosofía antigua fue un intento de combinar todos los elementos válidos de las doctrinas filosóficas y religiosas de Oriente y de Occidente en un sistema único que absorbiera prácticamente a todas las escuelas filosóficas. Dominó en el campo del pensamiento filosófico durante varios siglos, de suerte que no se le debe pasar por alto en una historia de la filosofía ni procede relegarlo al ámbito del misticismo esotérico. Por lo demás, el neoplatonismo influyó enormemente en la especulación cristiana: no tenemos más que pensar en nombres como san Agustín o el Pseudo-Dionisio.

Un rasgo del mundo helenístico que no se ha de dejar de tener en cuenta es el del creciente cultivo de las ciencias especiales. Ya hemos visto cómo la filosofía y la religión tendían a unirse; pues bien, en lo tocante a la filosofía y las ciencias particulares sucedió lo contrario. No sólo se delimitó con mayor precisión de lo que lo había estado en la aurora del pensamiento griego el dominio perteneciente a la filosofía, sino que las diversas ciencias alcanzaron tal grado de desarrollo que exigieron un trato especial. Por otra parte, la mejora de las condiciones externas de la

investigación y el estudio, aunque debida en gran parte ella misma a la especialización, facilitó a su vez un incremento del cultivo de las ciencias, promoviendo la intensificación del trabajo y el que se investigara por secciones. Ya el Liceo había contribuido mucho al nacimiento y al auge de las ciencias, pero durante la época helenística se crearon instituciones científicas, museos y bibliotecas en las grandes capitales como Alejandría, Antioquía y Pérgamo, con el resultado de que la investigación filológica y literaria y los estudios matemáticos, médicos y físicos pudieron hacer e hicieron grandes progresos. Así, según Tzetzes, la biblioteca «externa» de Alejandría contenía 42.800 volúmenes, mientras que la biblioteca principal de Palacio contenía unos 400.000 volúmenes «mezclados» y unos 90.000 «no mezclados» o «simples», siendo estos últimos, probablemente, pequeños rollos de papiro y aquéllos unos rollos mayores. Más tarde, divididos los volúmenes mayores en libros, quedaron reducidos a las dimensiones de volúmenes «simples». Dícese que cuando Antonio regaló a Cleopatra la biblioteca de Pérgamo lo que le entregó fueron volúmenes «simples».

Claro que, posiblemente, la influencia de la filosofía sobre las ciencias particulares no sería siempre favorable al progreso de éstas, pues las afirmaciones especulativas tuvieron a veces desmesuradas proporciones y llevaron a conclusiones demasiado precipitadas en materias en las que deberían haber desempeñado el papel decisivo la experimentación y la observación rigurosa. Sin embargo, por otra parte, a las ciencias particulares les benefició la fundamentación filosófica, pues así se vieron libres de caer en un burdo empirismo y en una orientación exclusivamente práctica y utilitaria.

Capítulo XXXVI
El estoicismo antiguo

1. Zenón de Citio

El fundador de la escuela estoica fue Zenón, que había nacido hacia 336/5 a. J. C. en Citio (Kition, Chipre), y que murió hacia 264/3 en Atenas. Parece que al principio se dedicó como su padre al comercio[913]. A su llegada a Atenas hacia 315/313, leyó las Memorables de Jenofonte y la *Apología* de Platón y quedó lleno de admiración por la firmeza de carácter de Sócrates. Creyendo que el cínico Crates era quien más se parecía a Sócrates, se hizo discípulo suyo. De los cínicos parece que se pasó a Estilpón[914], aunque se asegura también que fue oyente de Jenócrates y, después de morir éste, de Polemón. Hacia el 300 a. J. C., fundó Zenón su propia escuela filosófica, que recibió su nombre del lugar donde enseñaba, la Στοὰ Ποικίλη. Afírmase que se suicidó. De sus escritos sólo poseemos fragmentos.

Sucedió a Zenón como escolarca Cleantes de Assos (331/30-233/2 o 231), y a éste Crisipo de Soles, en Cilicia (281/78-208/5), que fue llamado el segundo fundador de la Escuela a causa de su sistematización de las doctrinas estoicas. Εἰ μὴ γὰρ ἦ Χρύσιππος, οὐκ ἄν ἦν Στόα.[915] Dícese que Crisipo escribió más de 705 libros, y se hizo famoso por su dialéctica, aunque no por su estilo.

Entre los discípulos de Zenón figuraron Aristón de Quíos, Herilo de Cartago, Dionisio de Heraclea, Persio de Kition. Un discípulo de Cleantes fue Esfero del Bósforo. A Crisipo le sucedieron dos de sus discípulos, Zenón de Tarso y Diógenes de Seleucia. Este último pasó a Roma, en 156/5 a. J. C., junto con otros filósofos, como embajadores de Atenas para tratar de conseguir la exención del tributo. Estos filósofos dieron en Roma lecciones que causaron admiración a los jóvenes de la ciudad, pese a los avisos de Catón de que tales intereses filosóficos no estaban en consonancia con las virtudes militares y a su propuesta en el Senado para que se despachara y despidiera lo más pronto posible a aquellos embajadores[916]. A Diógenes le sucedió Antípatro de Tarso.

2. La lógica de la Estoa.

Los estoicos dividieron la lógica en dialéctica y retórica, partes a las que algunos añadieron la teoría de las definiciones y la teoría de los criterios de la verdad[917]. Diremos aquí algo de la epistemología estoica, omitiendo su exposición de la lógica formal, aunque no sin advertir que redujeron las diez categorías de Aristóteles a cuatro, a saber: el substrato (τὸ ὑποκείμενον), la constitución esencial (τὸ ποιόν o τὸ ποιόν ὑποκείμενον), la constitución accidental (τὸ πῶς ἔχον o τὸ πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον) y la constitución accidental relativa (τὸ πρός τι πῶς ἔχον, τὸ πρός τι πῶς ἔχον ποιὸν ὑροκείμενον). También podemos mencionar otro rasgo, característico de la lógica formal de la Estoa: las proposiciones se consideran simples si sus términos son no-proposiciones; de lo contrario, se consideran compuestas. La proposición compuesta «si X, entonces Y» (τὸ συνημμένον) se dice que es: 1) verdadera, si X e Y son ambas verdaderas; 2) falsa, si X es verdadera pero Y falsa; 3) verdadera, si X es falsa e Y verdadera; 4) verdadera, si X e Y son las dos falsas. Así, nuestra implicación «material» es separada de nuestra implicación «formal», de nuestra implicación «estricta» y de la implicación por necesidad ontológica.[918]

Los estoicos rechazaban no sólo la doctrina platónica del universal trascendente, sino también la doctrina del universal concreto. Nada más existen los individuos, y nuestro conocimiento es un conocimiento de objetos particulares. Estos objetos particulares producen una impresión en el alma (τύπωσις —Zenón y Cleantes— o ἑτεροίωσις —Crisipo), y el conocimiento es, ante todo, noticia de esta impresión. Adoptaron, por consiguiente, los estoicos la posición contraria a la de Platón, pues mientras éste menospreciaba la percepción sensible, ellos basaban en la misma todo conocimiento. Hacían eco, sin duda, a las palabras de Antístenes cuando decía que él veía un caballo, pero no veía la «caballidad». (Zenón, como hemos apuntado más arriba, llegó a ser discípulo de Crates el Cínico.) El alma humana es, originariamente, una tabula rasa, y, para que conozca algo, es necesaria la percepción. Los estoicos no negaban, claro está, que tenemos un conocimiento de nuestras actividades y de nuestros estados de ánimo, pero Crisipo reducía este mismo conocimiento a la percepción, lo cual no le era muy difícil, ya que consideraba tales actividades y estados de ánimo como procesos meramente materiales. Tras la percepción, cuando el objeto real no está ya ahí, queda una memoria, un recuerdo (μνήμη), y la experiencia proviene de una pluralidad de recuerdos similares (ἐμπειρία).

Los estoicos fueron, por lo tanto, empiristas, e incluso «sensistas»; pero mantenían también un racionalismo que apenas se compaginaba con una posición enteramente empirista y nominalista. Pues, aunque afirmasen que la razón (λόγος, νοῦς) es el producto de un desarrollo, ya que va creciendo a partir de las percepciones y únicamente acaba de formarse del todo hacia los catorce años de edad, sostenían

también que no sólo existen ideas generales formadas deliberadamente, sino además algunas ideas generales (κοιναὶ ἔννοιαι o προλήφεις) que, al parecer, anteceden a la experiencia (ἔμφυτοι προλήφεις), en cuanto que tenemos una predisposición natural a formarlas… para el caso, «ideas innatas», como las podríamos llamar. Y lo que es más: según ellos, sólo por medio de la razón se puede conocer el sistema de la realidad.

Los estoicos dedicaron bastante atención al problema del criterio de la verdad. Mantuvieron que este criterio era la φαντασία καταληπτική, la percepción comprehensiva o representación. Así pues, el criterio de la verdad consiste en la percepción misma en cuanto que ésta fuerza al asentimiento del animo, es decir, a fin de cuentas consiste en la percepción clara. (Esto se compadece muy poco con su opinión de que sola la ciencia nos proporciona un conocimiento cierto de la realidad.) Surge, empero, la dificultad de que el espíritu puede rehusar su asenso a lo que objetivamente sea una percepción verdadera. Así, cuando la difunta Alcestes se le aparece, viniendo del otro mundo, a su marido Admeto, éste tiene de ella una percepción clara y, sin embargo, no da su asentimiento a tal percepción clara por interponerse algunos obstáculos subjetivos, a saber, la convicción de que los muertos no resucitan y de que pueden darse engañosas apariciones de difuntos. Saliendo al paso a esta clase de objeciones, los últimos estoicos, según nos informa Sexto Empírico, añadieron al citado criterio de verdad la coletilla: «que no tenga obstáculos». Objetivamente, la percepción de la difunta Alcestes vale como criterio de verdad —puesto que es objetivamente una καταληπτική φαντασία—; pero, subjetivamente, no puede actuar como tal, debido a que se interpone aquella convicción como obstáculo subjetivo[919]. Todo esto está muy bien, pero sigue en pie aún la dificultad de determinar cuándo hay ese obstáculo y cuándo no lo hay.

3. La cosmología de la Estoa.

En su cosmología los estoicos repitieron la doctrina de Heráclito de que el Logos y el Fuego son la sustancia del mundo; pero tomaron también otros elementos de Platón y de Aristóteles. Así, los λόγοι σπερματικοί, parecen ser una transposición de la teoría de las Ideas al plano material.

Según los estoicos, en la realidad hay dos principios: τὸ ποιοῦν y τὸ πάοχον. Mas

esto no es un dualismo tal como el que hallamos en Platón, ya que el principio activo, τὸ ποιοῦν, no es espiritual sino material. De hecho, apenas es un dualismo, pues ambos principios son materiales y forman los dos juntos un único Todo. La doctrina cosmológica del estoicismo es, por consiguiente, un monismo materialista, aunque sus representantes no siempre la mantuvieron con coherencia. No se sabe a punto fijo cuál fue la opinión de Zenón, pero Cleantes y Crisipo diríase que consideraron los dos factores como, en definitiva, uno solo.

> *No hay sino partes de un maravilloso Todo cuyo cuerpo es la Naturaleza y cuya alma es Dios.* [920]

El principio pasivo es la materia sin cualidad ninguna, y el principio activo es la Razón inmanente o Dios. La belleza natural o la finalidad observable en la Naturaleza indican que existe un principio pensante del universo: Dios, que, en su Providencia, ha dispuesto todas las cosas para bien del hombre. Por otra parte, dado que el fenómeno más excelso de la Naturaleza, el ser humano, posee conciencia, no vamos a suponer que el mundo entero, el Todo esté privado de ella, pues el Todo no puede ser menos perfecto que la parte. Por consiguiente, Dios es la Conciencia del mundo. Sin embargo, Dios, lo mismo que el sustrato sobre el que opera, es material. *«(Zeno) nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis nec vero aut quod efficeret aut quod efficeretur, posse esse non corpus.»*[921] «ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν»[922]. Igual que Heráclito, los estoicos hacen del fuego el elemento primordial de todas las cosas. Dios es el fuego activo (πῦρ τεχνικόν), inmanente al universo (πνεῦμα διῆκον δι ᾽δλου τοῦ κόσμου), pero es al mismo tiempo la fuente primera de la que proceden los elementos más groseros que constituyen el mundo corpóreo. Estos elementos más groseros proceden de Dios y, a la larga, se resuelven nuevamente en Él, de tal suerte que todo cuanto existe es, o el Fuego primordial —Dios en Sí mismo— o Dios en sus diferentes estados. Cuando el mundo se halla en el estado de existencia, Dios es para él como el alma para el cuerpo, siendo como es el alma del mundo. No es que sea algo enteramente distinto de la materia primordial del mundo (que es su cuerpo), pero sí que es de una materia más fina, principio motor y formador —la estofa más grosera de que el mundo está formado es inmóvil e informe de por sí, aunque capaz de recibir toda clase de formas y movimientos. «*Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia reguntur*.»[923]

Así pues, Dios, ὁ Λόγος, es el Principio Activo que contiene en sí las formas activas de todas las cosas que han de ser, y estas formas son los λόγοι σπερματικοί. Son estas formas activas —pero materiales— semejantes a «semillas» por cuya actividad van naciendo las cosas individuales a medida que el mundo se desarrolla; o, más bien, son las semillas que se desarrollan en las cosas individuales. (La concepción de los λόγοι σπερματικοί se halla en el neoplatonismo y en san Agustín

con el nombre de rationes seminales.) Dentro del desarrollo real del mundo, parte del vapor inflamado, ígneo, que es precisamente Dios, transfórmase en aire, y del aire se forma el agua, de una parte del agua se origina la tierra, mientras que otra parte del agua sigue siendo agua y otra tercera parte se convierte en aire, el cual, por rarefacción, pasa a ser el fuego elemental. Así se engendra el «cuerpo» de Dios.

Ahora bien, Heráclito, según dijimos ya, lo más probable es que nunca profesara la doctrina de la universal conflagración, por la que el mundo entero retorna al fuego primitivo del que naciera. En cambio, los estoicos añadieron ciertamente esta doctrina de la ἐκπύρωσις, según la cual Dios forma el mundo y después lo reconduce a su propio seno mediante una conflagración universal, de tal modo que se da una serie interminable de construcciones y destrucciones del mundo. Por lo demás, cada mundo nuevo se parece en todos sus detalles al precedente, cada hombre, por ejemplo, aparece en cada momento y actúa tal como apareció y actuó en su anterior existencia (cfr. la idea de Nietzsche sobre el «eterno retorno»). De acuerdo con esta creencia, los estoicos negaban la libertad humana, o, mejor dicho, la libertad significaba para ellos hacer conscientemente, con consentimiento, lo que uno de todos modos hará. (Esto nos lo recuerda un poco Espinosa.)

Los estoicos expresaban este imperio de la necesidad con la noción del Hado (Εἱμαρμένη [= la Fatalidad, el Destino]), pero el Hado no es algo distinto de Dios y de la razón universal, ni difiere tampoco de la Providencia (Πρόνοια) que lo ordena todo para lo mejor. El Destino y la Providencia son solamente diversos aspectos de Dios. Pero este determinismo cosmológico modifícanlo los estoicos mediante su insistencia en la libertad interior: el hombre puede mudar de parecer y de actitud ante los acaecimientos que le sobrevengan mirándolos y saludándolos como manifestación de la «Voluntad de Dios». En este sentido, el hombre es libre.

Como los estoicos sostenían que Dios lo dispone todo para el mayor bien, les era necesario explicar la presencia del mal en el mundo, o, por lo menos, armonizarla con su «optimismo». Crisipo fue quien se enfrentó especialmente con la perenne dificultad de formular una teodicea, tomando para ello por base la teoría de que la imperfección de los individuos sirve y coopera a la perfección del total. Seguíase de ello que cuando se miran las cosas *sub specie aeternitatis* se ve que no existe, realmente, ningún mal. (Aquí nos viene a la memoria Espinosa, y también Leibniz, no sólo a causa del optimismo estoico, sino además por su doctrina de que no hay en la Naturaleza dos fenómenos que sean enteramente semejantes.) En su libro cuarto sobre la Providencia arguye Crisipo que los bienes no habrían podido existir sin los males, porque en ningún par de contrarios puede existir el uno sin el otro, de manera que, si se elimina el uno, se acaba también con el otro, se anulan los dos[924]. En esta tesis hay, ciertamente, mucha verdad. Por ejemplo, la existencia de una creatura sensible capaz de placer implica la correspondiente capacidad de experimentar

dolores, a menos, claro está, que Dios disponga las cosas de otro modo; pero aquí estamos hablando del estado natural de las cosas y no de disposiciones divinas preternaturales. Por otra parte, el dolor, aunque se suela hablar de él como de un mal, puede parecer en ciertos aspectos un bien. Así, pongamos por caso: dada la posibilidad de que nuestros dientes se carien, un dolor oportuno de la dentadura puede resultar en ocasiones un bien, un beneficio cierto la falta de bienestar en los dientes es, sin duda, un mal, pero, supuesta la posibilidad de una peligrosa caries que nos los estropee del todo, sería mucho peor la imposibilidad de que nos doliesen, ya que ese dolor sirve para señalar el peligro, advirtiéndonos que es la ocasión de ir al dentista a que nos arregle el desperfecto. Del mismo modo, si nunca padeciésemos hambre —que es un sufrimiento— estaríamos tal vez expuestos a arruinarnos la salud por insuficiencia en la alimentación. Crisipo comprendió todo esto con claridad y afirmó que es bueno para el hombre tener una cabeza de constitución delicada, por más que esto entrañe también la posibilidad de que un golpe relativamente flojo nos resulte peligroso.

Pero si la dificultad que supone el mal físico no es muy grande, ¿qué decir de la del mal moral? Según los estoicos, ningún acto es malo y reprensible *en sí mismo*: lo que le hace malo es la intención, la condición moral del agente que lo ejecuta; el acto mismo, como entidad física, es de suyo indiferente. (Si por esto se entiende que la buena intención justifica cualquier acto, entonces este acto se considera en el orden moral y será bueno o malo… Aun cuando el agente ejecute una mala acción, si su intención era sinceramente buena y actuó en estado de ignorancia inculpable con respecto a que tal acción era contraria al recto sentir, su hecho será sólo *materialmente* malo desde el punto de vista moral, y el agente no será formalmente culpable de pecado[925]. En cambio, si el acto se considera sólo en sí, como entidad positiva, prescindiendo de su carácter de acto humano, entonces tiene razón Crisipo cuando dice que el acto como tal no es malo; en realidad, es bueno. Que de suyo no puede ser malo se verá fácilmente por un ejemplo: La acción física, el elemento positivo del actuar es exactamente igual cuando un hombre es asesinado que cuando se le da muerte en batalla durante una guerra justa: no es el elemento positivo del darle muerte, la acción considerada en abstracto, lo que constituye el *mal moral*. El mal moral, considerado precisamente en cuanto tal, no puede ser una entidad positiva, pues en tal caso repercutiría contra la bondad del Creador, contra la Fuente de todo bien. El mal moral consiste esencialmente en una privación del recto orden en la voluntad humana, que, al consentir la realización del acto humano malo, se pone en discordancia con la recta razón.)

Ahora bien, si el hombre puede tener recta intención, también puede tenerla torcida y mala; por lo tanto, en la esfera moral no menos que en la física, implícanse recíprocamente los contrarios. ¿Cómo podría entenderse —preguntaba Crisipo— el

valor sin la cobardía o la justicia sin la injusticia? Lo mismo que la capacidad de sentir el placer implica la de sentir el dolor, así también la capacidad de ser justo implica la de ser injusto.

En la medida en que Crisipo quisiera decir con esto que la capacidad para la virtud implica *de facto* la capacidad para el vicio, estaba enunciando una verdad, puesto que, dada la actual condición del hombre en este mundo, con su limitada aprehensión del *Summum Bonum*, la libertad de que goza para ser virtuoso implica también la libertad para pecar; de suerte que, si la posesión de la libertad moral es cosa buena para el hombre, y si es mejor poder escoger libremente la virtud (aun cuando esto implique la posibilidad de escoger el vicio) que el carecer en absoluto de libertad, ningún argumento válido contra la divina Providencia podrá sacarse a partir de la posibilidad, ni tampoco de la existencia, del mal moral en el mundo. Pero en la medida en que Crisipo supone que la presencia de la virtud en el universo implica *necesariamente* la presencia de su contrario, por el hecho de que los contrarios se implican siempre recíprocamente, está manteniendo una cosa falsa, puesto que la libertad moral del hombre, aunque sí que implica la *posibilidad* del vicio en esta vida, no implica, en cambio, *necesariamente* su actualización. (La excusa del mal moral, como también la del mal físico, consistente en decir que el bien resalta más que la presencia del mal, incurre —examínesela despacio— en la misma falsedad. Dado el presente orden del mundo, vale más, sin duda, que el hombre sea libre y, por ende, *capaz* de pecar, que no que carezca de libertad; pero es mejor que el hombre use de su libertad para escoger la realización de acciones virtuosas, y la condición óptima del mundo sería aquella en la que todos los hombres hicieran siempre lo que es justo, lo que está bien, por mucho relieve que la presencia del mal pueda dar al bien.)

No fue tan afortunado Crisipo en sus especulaciones sobre si las desventuras externas se deberían acaso a un olvido por parte de la Providencia, algo así como cuando ocurren pequeños accidentes y contratiempos en una gran casa por lo general bien administrada y se han de atribuir a algún descuido o negligencia[926]; pero sí que acertó a ver que los males físicos que les sobrevienen a los buenos pueden ser transformados en bendiciones, tanto por el individuo (gracias a su actitud interior respecto a ellos) como por la humanidad y a la larga (p. ej., porque estimulan las investigaciones y el progreso de la medicina). Además, es interesante advertir que Crisipo emplea un argumento que aparecerá de nuevo más tarde, p. ej., en el neoplatonismo, en san Agustín, en Berkeley y en Leibniz, a saber, el de que el mal da más realce al bien en el universo, así como el contraste entre la luz y las sombras da belleza a un cuadro, o, para servirnos de un ejemplo puesto por Crisipo, como «las comedias contienen versos ridículos que, aunque de suyo malos, prestan no obstante cierta gracia al conjunto de la pieza».[927]

En los objetos inorgánicos, la Razón Universal o πνεῦμα opera como una ἕξις o

principio cohesivo, y esto vale también para las plantas —que carecen de alma—, aunque en ellas la ἕξις posee potencia de movimiento y se ha elevado al rango de la φύσις. En los animales hay un alma (φυχή), que se manifiesta en las potencias de la φαντασία y de la όρμή [el ímpetu, la inclinación], y en los seres humanos hay la razón. El alma del hombre es, pues, la más noble de las almas: a decir verdad, es una porción del fuego divino que descendió a los hombres cuando éstos fueron creados y que luego se transmitió por la generación, pues, como todas las demás cosas, es material. Tὸ ήγεμονικόν, la parte superior del alma, tiene su sede en el corazón, según Crisipo, quien al parecer se basaba para decir tal cosa en que la voz, que es la expresión del pensamiento, sale del centro del pecho. (Otros estoicos situaban Tὸ ήγεμονικόν en la cabeza.) La inmortalidad personal difícilmente podía concebirse en el sistema estoico; los estoicos suponían que todas las almas retornaban, en la conflagración, al Fuego primigenio. La única cuestión discutible era, para ellos, la de qué almas persistirían tras la muerte hasta la conflagración: Cleantes sostuvo que todas las almas humanas; Crisipo, que sólo las almas de los sabios.

En un sistema monista como el de los estoicos, no era muy de esperar que nos encontráramos con una actitud de personal devoción hacia el Principio divino; pero, de hecho, tal tendencia salta indiscutiblemente a la vista. Esta tendencia es observable sobre todo en el célebre Himno a Zeus compuesto por Cleantes:

¡Oh Dios gloriosísimo, que tantos nombres tienes,
Gran Rey de la Naturaleza, idéntico a lo largo de años sin fin;
Omnipotencia, que con tu justo decreto lo riges todo!
¡Salve, oh Zeus, según a Ti es digno
que por doquier tus creaturas te aclamen!
Hijos tuyos somos, los únicos que,
entre todos los seres que sobre la anchurosa tierra se agitan,
llevamos a todas partes, en nosotros, tu imagen.
Tal es el motivo de que quiera yo publicar
tu poder con cánticos de alabanza.
Sí, los cielos, que allá arriba
se desenrollan girando en torno a la tierra,
siguen puntuales tus directrices
y te rinden calladamente jubiloso homenaje;
tu invencible mano, cual reverberante ministro, v
blande la ardiente tea, la espada de dos filos cuyo inmortal
poder vibra recorriendo todo cuanto la Naturaleza da a luz;
vehículo del Verbo universal, que todo lo invade
y que refulge en las celestes luminarias de las estrellas mayores
y en las de las más pequeñas.

¡Oh Rey de reyes, a través de edades sin término,
Dios cuyo designio hace que nazca cuanto en mares
y tierras se produce,
o en la inmensa excelsitud de los cielos,
salvo las obras del pecador infatuado!
Pero Tú sabes enderezar lo torcido:
el caos es orden par Ti;
a tus ojos lo inamable es amable;
porque Tú armonizaste las cosas malas con las buenas,
de modo que hubiese un solo Verbo mediante todos los seres eternalmente.
Un solo Verbo… cuya voz ¡ay! es despreciada por los malvados:
ávidos del bien, sus espíritus lo hambrean,
y, con todo, viendo no ven y oyendo no oyen la universal ley de Dios,
que reverencian en cambio quienes se guían
por la razón y logran, así, la felicidad.
Los otros, no razonando, dejándose llevar de sus impulsos,
cometen toda clase de crímenes:
por un huero renombre combaten vanamente en las arenas de la Fama;
o cortejan desordenadamente a la Riqueza;
o, disolutos, persiguen los goces de la carne…
Yerran de acá para allá, estériles siempre,
buscando de continuo bienes y hallando males.

¡Oh Zeus, todo beldad, a quien las tinieblas ocultan
y cuyas claridades resplandecen en las relampagueantes nubes tormentosas!
¡Salva a tus hijos librándoles del mortal imperio del error,
aparta de sus almas las tinieblas,
concédeles alcanzar el conocimiento verdadero!
Pues por el conocimiento tienes Tú la fortaleza
con que gobiernas todas las cosas y con él lo riges todo justicieramente.
Así, honrados por Ti, nosotros te honraremos alabando
sin cesar tus obras con cánticos,
como a los mortales nos compete;
y ninguna recompensa puede haber más alta,
ni siquiera para los dioses,
que la de adorar como se merece a la Ley universal, eternamente.

Mas esta actitud de devoción personal que algunos estoicos manifestaron con respecto al Principio supremo no quiere decir que rechazasen la religión popular; al contrario, la tomaron bajo su protección. Cierto que Zenón sostuvo que las preces y

los sacrificios no sirven de nada, pero, así y todo, los estoicos justificaron el politeísmo basándose en que el Principio único o Zeus se manifiesta en los fenómenos, p. ej., en los cuerpos celestes, por lo que a tales manifestaciones se las debe reverenciar como a divinas, y esta reverencia ha de hacerse extensiva también a los hombres divinizados o «héroes». Además, el estoicismo otorgó un puesto honroso a la adivinación y a los oráculos, lo cual no parecerá muy extraño si se advierte que los estoicos sostenían una doctrina determinista y afirmaban que todas las partes y los acontecimientos del universo están en mutua conexión.

4. La ética estoica.

La importancia que daban los estoicos a la parte ética de la filosofía puede ilustrarse mediante la descripción que de la filosofía hizo Séneca. Verdad es que éste pertenece al estoicismo tardío, pero su insistencia en presentar la filosofía como la ciencia de la conducta fue común también a la Estoa primitiva. *Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae. Non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulara vitae, suum illi nomen reddidit.*[928] Por consiguiente, la filosofía versa ante todo sobre la conducta. Ahora bien, el fin de la vida, la felicidad, εὐδαιμονία, consiste en la virtud (en el sentido estoico del término), es decir, en la vida natural o en el vivir conforme a la naturaleza (ὁμολογουμένωζ τῆ φύσει ζῆν), en la conformidad de la acción humana con la Ley de la naturaleza o de la voluntad humana con la Voluntad divina. De ahí la famosa máxima estoica: «Vive de acuerdo con la naturaleza.» Para el hombre, conformarse con las leyes del universo en sentido amplio y adaptar su conducta a su propia naturaleza esencial, a la razón, es una misma cosa, puesto que el universo es regido todo él por la Ley natural. Los primeros estoicos pensaron en la «Naturaleza», en la Φύσις a la que debería atenerse el hombre concibiéndola más bien como la naturaleza del universo, mientras que los estoicos posteriores —a partir de Crisipo— tendieron a concebir la naturaleza desde un punto de vista más antropológico.

La concepción estoica del vivir conforme a la naturaleza difiere, pues, de la antigua concepción cínica tal cual fue ejemplificada por la conducta y las enseñanzas de Diógenes. Para los cínicos, la «naturaleza» significaba más bien lo primitivo e

instintivo; por tanto, vivir conforme a la naturaleza suponía un desprecio deliberado de los convencionalismos y tradiciones de la sociedad civilizada, desprecio que se exteriorizaba en la conducta, excéntrica y, a veces, indecente. Para los estoicos, por el contrario, vivir conforme a la naturaleza significaba atenerse al principio que opera en la naturaleza, al λόγος, del cual participa el alma humana. En consecuencia, el fin ético consiste, según los estoicos, en la sumisión al orden divinamente impuesto por Dios en el mundo, y Plutarco nos informa de que Crisipo tenía por norma general comenzar todas las investigaciones éticas haciendo una consideración sobre el orden y la disposición del universo.[929]

El instinto básico que la Naturaleza ha implantado en el animal es el instinto de conservación, que para los estoicos venía a significar algo así como lo que nosotros llamaríamos autoperfección o autodesarrollo. Mas el hombre está dotado de razón, facultad que le confiere superioridad sobre el bruto: debe entenderse, por tanto, que, para el hombre, «la vida según la naturaleza significa la vida conforme a razón». De donde se sigue que la definición que da Zenón del fin humano es «vivir en conformidad con la naturaleza, lo cual quiere decir vivir una vida virtuosa, puesto que a lo que la naturaleza conduce es a la virtud. Por otra parte, una vida virtuosa es una vida conforme a nuestra experiencia del curso de las cosas naturales, ya que nuestras naturalezas humanas son sólo partes de la naturaleza universal. Así, el fin del hombre es llevar una vida según la naturaleza, entendiendo por ésta no solamente nuestra propia naturaleza, sino la naturaleza del universo: una vida en la que no hagamos nada de lo que universalmente está prohibido, es decir, nada de la que veda hacer la recta razón, que todo lo penetra y es idéntica a Zeus, guía y rector del universo»[930]. La exposición que de la doctrina ética de los estoicos hace Diógenes Laercio patentiza así que la virtud consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza y que una vida conforme a la naturaleza es, para el hombre, una vida conforme a la recta razón. (Como otros autores han observado, esto no nos dice gran cosa, pues las afirmaciones de que es razonable vivir según la naturaleza y es natural vivir según la razón no ayudan mucho a determinar el contenido de la virtud.)

Como los estoicos mantenían que todo obedece necesariamente a las leyes de la naturaleza, no podía menos de hacérseles esta objeción: «¿A qué viene, pues, andar diciendo al hombre que acate las leyes de la naturaleza, si en ningún caso puede dejar de someterse a ellas?» Los estoicos respondían que el hombre es racional y, por ende, aunque siempre haya de actuar según las leyes naturales, tiene el privilegio de conocer esas leyes y de aceptarlas conscientemente. De lo que se sigue que la exhortación moral tiene una finalidad: el hombre es libre para cambiar de actitud interior. (Esto implica, por supuesto, una modificación de la tesis determinista, si no algo más… y es que no hay ni puede haber deterministas que sean consecuentes del todo, y los estoicos no son excepción a esta regla.) El resultado es que, estrictamente

hablando, ninguna acción es en sí misma buena o mala, porque el determinismo no da lugar a la acción voluntaria ni a la responsabilidad moral, mientras que en un sistema monístico el mal sólo es mal cuando se le ve desde un punto de vista particular: *sub specie aeternitatis* todo es bueno y justo. Parece que los estoicos aceptaron —al menos teóricamente— la idea de que no hay acciones que sean malas de suyo, en sí mismas, y que Zenón admitió que ni siquiera el canibalismo, el incesto o la homosexualidad son en sí mismos malos[931]. Claro que no se ha de entender que Zenón quisiera recomendar tales acciones: lo que quiso decir es que el acto físico es indiferente, que la maldad moral es cosa de la voluntad humana y de la intención[932]. Cleantes declaraba que el ser humano sigue necesariamente la senda que le marca el Destino: «… si, inclinada al mal, mi voluntad se rebelare, forzoso me será seguirla»[933]. Y esta misma idea resalta en la famosa sentencia de Séneca *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.[934] Sin embargo, el determinismo de los estoicos experimentó en la práctica grandes modificaciones, pues la doctrina de que el sabio es aquel que sigue conscientemente la senda del Destino (doctrina contenida en la sentencia de Séneca que acabamos de citar), cuando se junta a la ética exhortatoria, supone hasta cierto punto la libertad, según lo hemos ya notado: al hombre se le considera libre para mudar de actitud interior y adoptar una de sumisión y resignación más bien que de rebelión. Por otra parte, admitían una escala de valores, como veremos, y daban por supuesto, al menos tácitamente, que el sabio es libre para elegir los valores superiores y para evitar los inferiores. Pero ningún sistema determinista puede ser consistente en la práctica, lo cual no tiene por qué sorprendernos, puesto que la libertad es una realidad de la que somos conscientes, y aunque teóricamente se la excluya vuelve a introducirse en seguida por donde menos lo pensemos.

Según los estoicos, sólo la virtud es un bien en el pleno sentido de este término: todo lo que no sea ni virtud ni vicio tampoco será bueno ni malo, sino indiferente (ἀδιάφορον). «La virtud es una disposición conforme a la razón, deseable en sí misma y por sí misma y no a causa de alguna esperanza o del temor de algún motivo externo.»[935] De acuerdo con esta opinión de la autosuficiencia y la autodesiderabilidad de la virtud fue como Crisipo ridiculizó los mitos platónicos relativos a las recompensas y a los castigos de la otra vida. (Podemos parangonar esta opinión con la doctrina de Kant.) Sin embargo, en lo que atañe a esa zona intermedia de lo indiferente, los estoicos admitían que algunas cosas son preferibles (προηγμένα), otras rechazables (ἀποπροηγμένα) y otras, en fin, indiferentes en un sentido más estricto. Era esto una concesión a la práctica, tal vez a expensas de la teoría, pero así lo exigía sin duda de ningún género la doctrina estoica de que la virtud consiste en la conformidad con la naturaleza. De aquí que entre las cosas moralmente indiferentes introdujeran los estoicos una división distinguiendo 1) las cosas que concuerdan con la naturaleza y a las que, por lo tanto, se puede atribuir un

valor (τὰ προηγμένα); 2) las cosas que son contrarias a la naturaleza y, por lo mismo, carentes de valor (τὰ ἀποπροηγμένα); y 3) las cosas que ni valen ni dejan de valer (τὰ ἀπαξία). De este modo construyeron una escala de valores. El placer es un resultado o un acompañamiento de la actividad, y nunca puede ser un fin. Sobre este punto había total unanimidad entre los estoicos, aunque no todos iban tan lejos como Cleantes, quien llegó a sostener que el placer no es conforme a la naturaleza.

Las virtudes cardinales son la prudencia o el discernimiento moral (φρόνησις), la fortaleza, el dominio de sí o la templanza, y la justicia. Estas virtudes o se dan todas juntas o faltan todas, es decir, que quien posee una de ellas las posee todas. Zenón hallaba la fuente común de todas las virtudes en la φρόνησις, mientras que para Cleantes esa fuente era el dominio de sí, sustituyendo a la φρόνησις la ἐγκρατεία. A pesar de estas diferencias, los estoicos se adhirieron en general al principio de que las virtudes están indisolublemente ligadas unas con otras, como expresiones que son de un solo y mismo carácter, de tal suerte que la presencia de una virtud implica la presencia de todas ellas. Y, viceversa, pensaban que cuando se da un vicio se dan sin duda todos. El carácter es, pues, el punto en que más insisten, y la conducta verdaderamente virtuosa —que es el cumplimiento del deber (τὸ καθῆκον, término según parece inventado por Zenón, pero que denotaba más «lo conveniente» que lo que hoy entendemos por «deber») en el espíritu recto— sólo el sabio la alcanza. El sabio está libre de pasiones y respecto a su dignidad interior a nadie permite aventajársele, ni siquiera a Zeus. Más aún, es dueño de su propia vida y le es lícito suicidarse.

Si todas las virtudes están vinculadas unas con otras de tal manera que quien posea una ha de poseer las demás, es fácil pasar a suponer que en la virtud no hay grados: quien es virtuoso lo es completamente, o, de lo contrario, no es virtuoso. Ésta parece que era la tesis de los estoicos más antiguos. Así, según Crisipo, quien haya recorrido casi del todo el camino del progreso moral no es aún virtuoso, no tiene todavía aquella virtud en que consiste la verdadera felicidad. Una consecuencia de esta doctrina es que los que alcanzan la virtud son muy pocos y, además, sólo la logran al cabo de muchos años. «El hombre camina en la perversidad durante toda su vida o, si no, la mayor parte de ella. Si alguna vez llega a ser virtuoso, es ya tarde, en el ocaso mismo de sus días.»[936] Este riguroso idealismo moral es característico del primer estoicismo; los estoicos posteriores insistieron mucho más en la noción del progreso, cuidándose de animar al hombre a que entrase por las sendas de la virtud y perseverase en ellas. Admitiendo que ningún individuo corresponderá nunca del todo al ideal del sabio, dividían a la humanidad en dos grandes grupos: el de los insensatos y el de los que progresan hacia el logro de la virtud o la sabiduría.

Una doctrina característica de la ética estoica es la concerniente a las pasiones y las afecciones. Éstas —el placer (ἡδονή), la tristeza o depresión del ánimo (λύπη), el

deseo (ἐπιθυμία) y el miedo (φόβος)— son irracionales y no naturales, por lo cual, más que de moderarlas o regularlas, lo que se ha de hacer es desembarazarse de ellas y procurar un estado de apatía. Por lo menos, cuando las pasiones o inclinaciones se vayan convirtiendo en hábitos (νόσοι φυχῆςν [morbos del alma]), se han de eliminar. De aquí que, en la práctica, la ética estoica sea sobre todo un combate contra las «aficiones», un esfuerzo por conseguir un estado de dominio y libertad moral. (Los estoicos tendieron, no obstante, a suavizar algo este extremismo, y así hallamos que algunos admitían emociones racionales —εὐπάθειαι— en el sabio.) Una cita de Séneca ilustrará bien la actitud estoica en lo pertinente a la conquista de sí mismo:

> *«Quid praecipuum in rebus humanis est? Non classibus maria complesse, nec in rubri maris litore signa fixisse, nec deficiente ad iniurias terra errasse in oceano ignota quaerentem, sed animo omnia vidisse et, qua maior nulla victoria est, vicia domuisse. Innumerabiles sunt, qui populos, qui urbes habuerunt in potestate, paucissimi qui se. Quid est, praecipuum? Erigere animum supra minas et promissa fortunae, nihil dignam illam habere putare, quod speres: quid enim habet dignum, quod concupiscas? Qui a divinorum conversatione, quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis, quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole redierunt. Quid est praecipuum? Posse lacto animo tolerare adversa. Quidquid acciderit, sic, ferre, quasi volueris tibi accidere. Debuisses enim velle, si scires omnia ex decreto dei fieri: flere, queri, gemere desciscere est. Quid est praecipuum? In primis labris animam habere. Haec res efficit non e iure Quiritum liberum, sed e iure naturae. Liber enim est qui servitutem effugit. Haec est assidua et ineluctabilis et per diem et per noctem aequaliter premens. Sine intervallo, sine commeatu. Sibi servire gravissima est servitus: quam discutere facile est, si desieris multa te posceris, si desieris tibi referre mercedem, si ante oculos et naturam tuam et aetatem posueris, licet prima sit, ac tibi ipsi dixeris: Quid insanio? Quid anhelo? Quid sudo? Quid terram, quid forum verso? Nec multo opus est, nec diu.»*[937]

Este aspecto de la ética estoica —a saber, el del esfuerzo por lograr total independencia frente a lo exterior— representa su herencia cínica; pero tiene también otro aspecto por el que rebasa a los cínicos: el de su cosmopolitismo. Todo hombre es, por naturaleza, un ser social, y el de vivir en sociedad es un dictado de la razón. Mas la razón es la naturaleza esencial común a todos los humanos: de ahí que sólo hay una Ley para todos los hombres y que todos ellos tienen una sola Patria. La división de la humanidad en naciones hostiles entre sí es un absurdo: el sabio es ciudadano, no de este o de aquel Estado particular, sino del mundo. Partiendo de esta base, síguese que todos los hombres tienen derecho a nuestra benevolencia, que los esclavos mismos tienen también sus derechos y que hasta los enemigos tienen

derecho a nuestro perdón y a nuestra compasión. Este rebasamiento de los estrechos límites sociales favorecíalo evidentemente el monismo del sistema estoico, pero el cosmopolitismo de la Estoa encontró una base ética en el instinto o tendencia fundamental de la autoconservación o del amor propio (οἰκείωσις). Ante todo, naturalmente, esta tendencia instintiva a la conservación se manifiesta en forma de amor a uno mismo, es decir, de amor propio individual. Pero extiéndese también más allá del amor a sí de cortas miras y abarca todo cuanto pertenece al individuo, a la familia, a los amigos, a los conciudadanos y, finalmente, a toda la humanidad. Es, desde luego, más fuerte cuando afecta a lo que está más próximo al individuo que lo siente, y va disminuyendo a medida que el objeto se hace más distante, de tal modo que el cometido del individuo, desde el punto de vista de la Ética, consiste en elevar la οἰκείωσις al mismo grado de intensidad cuando se trate de objetos remotos que cuando entren en juego los más próximos. Dicho de otra manera: el ideal ético se alcanza cuando amamos a todos los hombres como a nosotros mismos, o sea, cuando nuestro amor propio abarca con igual intensidad todo cuanto está relacionado conmigo, incluida la humanidad en su sentido más amplio.

Capítulo XXXVII
El epicureísmo

1. Vida de Epicuro.

El fundador de la escuela epicúrea, Epicuro, nació en Samos el año 342/1 a. J. C. Allí fue oyente de Pánfilo, un platónico[938], y después, en Teos, oyó las lecciones de Nausífanes, discípulo de Demócrito, que ejerció considerable influencia sobre Epicuro, pese a las posteriores afirmaciones de éste[939]. A la edad de 18 años, Epicuro fue a Atenas para cumplir su servicio militar, y a continuación parece que se dio al estudio en Colofón. En 310 estaba enseñando en Mitilene —aunque luego se trasladó a Lámpsaco— y en 307/6 volvió a Atenas y abrió allí su escuela[940]. La fundó en su propio jardín y Diógenes Laercio nos dice que el filósofo legó en testamento la casa y el jardín a sus discípulos. De la situación de su escuela, los epicúreos recibieron el nombre de οἱ ἀπὸ τῶν κήπων. A Epicuro se le tributaron todavía en vida honores casi divinos, y este culto al fundador es sin duda la causa de que se mantuviese la ortodoxia filosófica entre los epicúreos más que en ninguna otra escuela. Las principales doctrinas eran aprendidas de memoria por los discípulos.[941]

Epicuro fue escritor fecundísimo (según Diógenes Laercio, fue autor de unas 300 obras), pero la mayor parte de su producción se ha perdido. El mismo Diógenes Laercio nos ha conservado tres cartas didácticas, de las cuales las dirigidas a Heródoto y a Meneceo se consideran auténticas, mientras que la dirigida a Pitocles pasa por ser el extracto, hecho por un discípulo, de un escrito de Epicuro. De su obra principal, Περὶ Φύσεως, se han conservado también fragmentos procedentes de la biblioteca del epicúreo Pisón (que se cree sería L. Pisón, cónsul en 58 a. J. C.).

A Epicuro le sucedió al frente de la escuela Hermarco de Mitilene, quien a su vez fue sucedido por Polístrato. Discípulo inmediato de Epicuro fue, junto con Hermarco y Polístrato, Metrodoro de Lámpsaco. Cicerón oyó a Fedro (jefe de la Escuela en Atenas hacia 78/70) en Roma por el año 90 a. J. C. Pero el discípulo más famoso de la Escuela fue el poeta latino Tito Lucrecio Caro (91/51 a. J. C.), que expresó la filosofía epicúrea en su poema *De Rerum Natura*, con el propósito principal de librar a los hombres del temor a los dioses y a la muerte y de guiarles hasta la consecución de la paz del alma.

2. La Canónica.

A Epicuro no le interesaba la dialéctica o lógica en cuanto tal, la única parte de la lógica a la que prestaba atención era aquella que se ocupa del criterio de la verdad. Es decir, que sólo le interesaba la dialéctica en la medida en que servía directamente a la física. Pero, a su vez, la física sólo le interesaba en cuanto que servía a la ética. Así pues, Epicuro se dedicó a la ética más aún que los estoicos, despreciando todas las investigaciones puramente científicas y declarando que las matemáticas son inútiles, ya que no tienen relación ninguna con la conducta vital. (Metrodoro decía que «A nadie le debe preocupar el no haber leído nunca un verso de Homero e ignorar si Héctor era griego o troyano».)[942] Una de las razones de Epicuro para oponerse a las matemáticas era que éstas no se nutren de conocimientos sensibles, puesto que en el mundo real no se hallarán en ningún sitio los puntos, líneas y superficies que se imagina el geómetra. Ahora bien, ¡el conocimiento sensible es la base de todo conocimiento! «Si desconfiáis de todas vuestras sensaciones, no tendréis criterio alguno al que ateneros y, por lo tanto, os será imposible juzgar incluso esas mismas sensaciones que declaráis falsas.»[943] Lucrecio pregunta qué cosa puede considerarse de mayor certidumbre que los sentidos. La razón, con la que juzgamos los datos de los sentidos se basa enteramente en ellos, y si los sentidos mienten, toda la razón se falsea también[944]. Por lo demás, los epicúreos advertían que en las cuestiones astronómicas, por ejemplo, no podemos lograr certeza, puesto que nos es imposible defender una tesis con preferencia a otra, «pues los fenómenos celestes pueden depender, para su producción, de muchas causas distintas»[945]. Recuérdese que los griegos no tenían nuestros modernos métodos científicos, por lo que sus opiniones en las materias científicas solían ser en gran parte hipotéticas, careciendo como carecían del apoyo de una observación exacta.)

La Lógica o Canónica de Epicuro versa sobre las normas o los cánones del conocimiento y los criterios de la verdad. El criterio básico de la verdad es la percepción (ἡ αἴσθησις), en la cual nos hacemos con lo que es evidente (ἡ ἐνάργεια). La percepción se produce cuando las imágenes (εἴδωλα) de los objetos penetran en los órganos de los sentidos (cfr. Demócrito y Empédocles), y siempre es verdadera. Hay que notar que los epicúreos incluían en su noción de la percepción las representaciones imaginarias (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας), efectuándose *toda* percepción mediante la recepción de las εἴδωλα. Cuando estas imágenes fluyen continuamente del mismo objeto y se introducen por los órganos de los sentidos, tenemos la percepción en sentido estricto; en cambio, cuando, las imágenes individuales penetran por los poros del cuerpo, resulta, por así decirlo, una mezcolanza de las mismas y surgen entonces las imágenes puramente imaginarias, por ejemplo, la del centauro. En todos los casos tenemos «percepciones» y, como

ambas clases de imágenes son efectos de causas objetivas, los dos tipos de percepción son verdaderos. ¿Cómo se origina, pues, el error? Únicamente por el juicio. Si, por ejemplo, juzgamos que una imagen corresponde exactamente a un objeto externo, cuando en realidad no es así, erramos. (Lo difícil, por supuesto, es saber cuándo corresponde la imagen a un objeto externo y cuándo no corresponde, o cuándo corresponde perfecta o imperfectamente; y en esto los epicúreos no nos prestan la menor ayuda.)

El primer criterio de todos es, por consiguiente, la percepción. Un segundo criterio lo proporcionan los conceptos (προλήψεις). El concepto, según los epicúreos, no es más que una imagen de la memoria (μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος).[946] Luego de haber percibido un objeto, por ejemplo, un hombre, originase la imagen mnemónica o imagen general del hombre que surgirá siempre que oigamos la palabra «hombre». Estas προλήψεις son siempre verdaderas, y sólo cuando pasamos a formar opiniones o juicios es cuando hace al caso preguntarse por su verdad o falsedad. Si la opinión o el juicio (ὑπόλμψις) se refiere al futuro, entonces deberá ser confirmada por la experiencia, mientras que si se refiere a causas ocultas y no percibidas (como por ejemplo a los átomos) deberá, al menos, no ser contraria a la experiencia.

Pero hay un tercer criterio, el de los sentimientos o πάθη, que son las normas a que ha de atenerse la conducta. Así, el sentimiento de placer es el criterio de lo que debemos elegir, y el sentimiento de dolor nos muestra qué es lo que debemos evitar. De aquí que Epicuro pudiese decir que «los criterios de la verdad son los sentidos, las presunciones y las pasiones».[947]

3. La Física.

Epicuro se guió para su elección de una teoría física por un fin práctico: el de librar al hombre del temor a los dioses y al otro mundo y darle de este modo la paz del alma. Aunque sin negar que existieran los dioses, quiso hacer ver que no se interfieren en los asuntos humanos y que el hombre no necesita, por consiguiente, preocuparse de propiciaciones, súplicas y demás «supersticiones». Por otro lado, negando la inmortalidad, esperaba librar al hombre del temor a la muerte: ¿por qué razón se ha de tener miedo a morir, si la muerte es un puro extinguirse, es ausencia de

conciencia y de sentimientos, si ningún juicio ni castigo alguno nos espera después? «La muerte no puede afectarnos en nada, pues lo que ya ha perecido carece de sensaciones, y lo insensible no es nada para nosotros»[948]. Movido por estas consideraciones, Epicuro, escogió el sistema de Demócrito (adoptándolo con sólo ligeras modificaciones), ya que este sistema parecía el más apropiado para su fin. ¿No explicaba Demócrito todos los fenómenos por el movimiento mecánico de los átomos, haciendo así superfluo cualquier recurso a intervenciones divinas, y proporcionando un fácil punto de apoyo para rechazar la inmortalidad, si el alma lo mismo que el cuerpo se compone de átomos? Esta finalidad práctica de la física epicúrea aparece muy claramente en el *De Rerum Natura* de Lucrecio, donde se reviste del espléndido ropaje de la lengua y la imaginación poéticas.

De la nada no procede nada; nada se resuelve en la nada, declaraba Epicuro haciéndose eco del pensamiento de los antiguos cosmólogos. «Y, en primer lugar, hemos de admitir que de lo que no existe no puede provenir nada; pues, de lo contrario, todo provendría de todo y ninguna simiente sería necesaria. Y si lo que desaparece se destruyera tan absolutamente que dejara de existir del todo, entonces todas las cosas perecerían muy pronto, pues aquello en que se disuelven no tendría existencia.»[949] Comparemos esto con los versos de Lucrecio: *Nunc age, res quoniam docui non posse creari de nilo neque item genitas ad nil revocari*.[950] Los cuerpos que conocemos en nuestra experiencia están compuestos de entidades materiales —los átomos— y su muerte es sólo un resolverse en las entidades que los componen. Los elementos últimos que constituyen el universo son, pues, los átomos… y el vacío. «Ahora bien, el universal todo es un cuerpo, porque nuestros sentidos nos atestiguan en cada caso que los cuerpos tienen una existencia real, y la evidencia de los sentidos, según he dicho antes, debe ser la regla de nuestro discurrir acerca de cuanto no se percibe directamente. De lo contrario, si lo que denominamos el vacío o el espacio o la naturaleza intangible no tuviese existencia real, no habría nada en lo que pudiesen estar contenidos los cuerpos, y a través de lo cual se pudiesen mover, mientras que, de hecho, vemos que se mueven realmente. Añadamos a esta reflexión que ni a base de la percepción ni de ninguna analogía que en ella se funde puede concebirse una cualidad general propia de todos los seres, que no sea atributo o accidente del cuerpo o del vacío.»[951] Los átomos tienen diversos tamaños, formas y pesos (los epicúreos atribuyeron ciertamente peso a los átomos, pensaran lo que pensasen sobre este particular los atomistas precedentes) y son indivisibles e infinitos en número. Al principio, caían a través del espacio vacío, aunque Lucrecio compara sus movimientos a los de las motas de polvo que se ven en un rayo de sol, y bien pudiera ser que los epicúreos no pensaran que los átomos caían siempre en vertical y siguiendo líneas paralelas… de donde sus posibles «colisiones», concepción que tanto tiene de *deus ex machina*.

Para explicar el origen del mundo, Epicuro tenía que admitir una colisión, un choque de los átomos entre sí: quería dar, de paso, también por este medio, alguna explicación de la libertad humana (que la Escuela del Jardín afirmó). Supuso, por consiguiente, que se producía un movimiento espontáneo de los átomos en sentido oblicuo, una desviación por la que se apartaban de la línea recta de su perpetuo descender. De esta manera ocurrió la primera colisión entre ellos, y de este choque de los átomos y de las aglomeraciones que de los mismos resultaron en seguida de su desviación origináronse los movimientos rotatorios que causan la formación de innumerables mundos, separados unos de otros por espacios vacíos (los μετακόσμια o *intermundia*). El alma humana está compuesta también de átomos, que son lisos y redondos; pero, a diferencia de las de los animales, posee una parte racional que tiene su sede en el pecho, como lo prueban las emociones del temor y del gozo. La parte irracional, el principio vital, está difundida por todo el cuerpo. Al morir, los átomos del alma se separan y ya no puede haber percepciones: la muerte es la privación de la percepción (στέρησις αἰσθήσεως).

El mundo es, por tanto, efecto de unas causas mecánicas, y no hay razón para postular ninguna teleología. Al contrario, los epicúreos rechazaban en redondo la antropocéntrica teleología de los estoicos, así como la teodicea estoica. El mal que aflige a la vida humana es irreconciliable con cualquier concepción de un universo regido por la divinidad. Los dioses habitan en los *intermundia*, son bellísimos y felicísimos y no se cuidan en absoluto de los asuntos humanos, ¡aunque comen y beben y hablan en griego!

Apparet divinum numen sedes que quietae
quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
aspergunt neque nix acri concreta pruina
cana cadens violat semperque innubilus aether
integit, et largo diffuso lumine rident.[952]

A los dioses se les concibe antropomórficamente, compuestos también de átomos —si bien de los más finos de todos, de suerte que los cuerpos que forman son sólo etéreos o cuasicuerpos— y de dos sexos: se parecen a los hombres y respiran y comen como nosotros. Epicuro necesitaba de los dioses no sólo para presentarlos como una concreción de su ideal ético de la calma o tranquilidad imperturbable, sino también porque pensaba que lo universal de la creencia en los dioses únicamente podía explicarse mediante la hipótesis de su existencia objetiva. De los dioses nos vienen εἴδωλα sobre todo durante el sueño, pero la percepción nos da a conocer tan sólo su existencia y su carácter antropomórfico: que sean felices nada más lo sabemos por la razón o λόγος. Los hombres pueden honrar a los dioses por la excelencia de éstos, y pueden participar, inclusive, en las ceremonias cultuales impuestas por la

tradición, pero todo temor a la divinidad debe descartarse, así como cualquier intento de ganarnos su favor a base de sacrificios. La verdadera piedad consiste en el pensamiento justo.

… nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras,
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra, nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum, nec votis nectere vota,
sed mage pecata posse omnia mente tueri.[953]

Así pues, el sabio no ha de temer la muerte —pues ésta es pura extinción—, ni ha de temer a los dioses —pues éstos no se ocupan de las cosas humanas ni exigen ningún presente. Hacen aquí al caso los famosos versos de Virgilio:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
atque inetus omnes et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.[954]

4. La ética epicúrea.

Epicuro, como los cirenaicos, hizo del placer el fin de la vida. Todos los seres procuran conseguir el placer, y en el placer consiste la felicidad: «… afirmamos que el placer es el comienzo y el fin de la vida venturosa; porque hemos reconocido este bien como el primero de todos y connatural a nosotros, y por referencia al mismo es como iniciamos toda elección y toda repugnancia; y a esto venimos a parar, como si juzgáramos todo bien tomando la pasión por modelo…»[955] La cuestión está en saber qué es lo que entiende Epicuro por placer cuando hace de él el fin de la vida. Se han de notar dos cosas: la primera, que Epicuro no se refería a los placeres momentáneos, a las sensaciones pasajeras, sino al placer que dura a lo largo de toda la vida; y segunda, que el placer consistía para él, más que en alguna satisfacción positiva, en la ausencia de dolor. Tal placer se hallará preeminentemente en la serenidad del alma (ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία). A esta serenidad del ánimo juntaba Epicuro la salud del cuerpo, pero insistía principalmente en el placer intelectual, pues mientras que los dolores

corporales gravísimos suelen ser de corta duración, los dolores menos penosos pueden superarse o hacerse tolerables mediante los placeres de la mente. «… una teoría exacta… puede atribuir toda elección o evitación a la salud del cuerpo y a la libertad con respecto a las inquietudes del alma». «… a veces prescindimos de muchos placeres: si es probable que de ellos se siga alguna dificultad; y preferimos a los placeres muchos dolores cuando a éstos les ha de seguir un placer mayor si resistimos por un momento aquellos dolores.»[956] Siempre que Epicuro habla de elección entre los placeres y de evitación de algunos, a lo que mira es a la permanencia del placer y a la presencia o ausencia del subsiguiente dolor, pues en su ética no cabe en realidad distinguir entre los placeres a base de una discriminación de valor moral. (Aunque podamos ciertamente distinguir entre unos placeres y otros basándonos sin darnos cuenta en valoraciones morales… como es preciso que suceda en toda ética hedonista, a menos que el que la profese esté dispuesto a admitir que los placeres «más groseros» están al mismo nivel que los placeres más refinados. Pero ¿qué moralista serio ha estado dispuesto nunca a admitir tal cosa, sin introducir calificaciones que sugieran el uso de otro criterio además del placer?) «Todo placer es, pues, un bien por su misma naturaleza, pero de aquí no se sigue que todo placer sea digno de elección; exactamente igual que todo dolor es un mal y, sin embargo, no todo dolor debe evitarse.» «Por consiguiente, cuando decimos que el placer es un bien principal, no estamos hablando de los placeres del disoluto, ni de los que consisten en el goce sensual, como creen algunos ignorantes, y quienes no participan de nuestras opiniones o las interpretan al revés, sino que queremos referirnos a la liberación del dolor corporal y de las inquietudes y confusiones del alma. Pues no son las continuas embriagueces y orgías… lo que hacen la vida feliz, sino sobrias contemplaciones que examinan los motivos de toda elección o evitación, y rechazan las vanas opiniones de las que se originan la mayor parte de las inquietudes que turban el alma.»[957] «Ningún placer es intrínsecamente malo; pero las causas eficientes de algunos placeres comportan gran cantidad de perturbaciones del placer.»[958]

En la práctica, tenemos que considerar si un placer pasajero producirá tal vez un dolor más grande, y si algún dolor momentáneo podrá producir un placer mayor. Por ejemplo, tal placer determinado quizá sea intensísimo por el momento, pero puede conducir a la enfermedad o a la esclavitud de la costumbre, en cuyo caso produciría un dolor más grande. Y, a la inversa, un dolor puede ser intenso de momento —como el que produce una operación de cirugía— y, no obstante, puede producir un bien mayor, cual es el de la salud. Por consiguiente, aunque todo dolor, considerado en abstracto, sea un mal, y todo placer un bien, en la práctica debemos mirar al futuro y esforzarnos por conseguir el máximo placer duradero, esto es, según Epicuro, la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma. El hedonismo epicúreo no pretende, por tanto,

inducir al libertinaje y a los excesos, sino a que se lleve una vida tranquila y sosegada; porque el hombre es desgraciado, ya sea por el temor, ya por los deseos vanos e ilimitados de su ánimo, y si consigue desembarazarse de aquél y poner freno a éstos, se asegurará los beneficios de la razón. El sabio procura no multiplicar sus necesidades, pues esto es multiplicar las fuentes del dolor; reducirá, más bien, al mínimo lo que necesite. (Los epicúreos llegaban a decir, incluso, que el sabio puede ser perfectamente feliz aun mientras esté padeciendo torturas corporales.) Así, Epicuro declaraba que «hasta puesto en tormentos, el sabio sigue siendo feliz»[959]. Una afirmación extrema de dicha tesis se halla en esta frase: «Aunque al sabio se le esté quemando, aunque se le esté torturando… sí, aun cuando se encuentre dentro del mismísimo toro de Fálaris, él dirá: "¡Qué delicia! ¡Qué poco se me da a mí de todo esto!"»[960] De ahí que la ética epicúrea lleve a un ascetismo moderado, al autocontrol y a la independencia: «El adquirir, pues, costumbres sencillas y poco costosas es un factor importante para una salud perfecta, y libra al hombre de angustias en lo tocante a los usos necesarios de la vida»[961].

La virtud es condición indispensable para lograr la ἀταραξία o tranquilidad del ánimo, aunque Epicuro, por supuesto, la estima en cuanto que puede producir el placer. Virtudes tales como la sencillez, la moderación, la templanza, la alegría… son mucho más conducentes al placer y a la felicidad que no la lujuria desenfrenada, la febril ambición y otros vicios así. «Imposible vivir plácidamente sin ejercitar la prudencia, la honradez y la justicia; e imposible vivir prudente, honorable y justamente sin que resulte una vida placentera. Quien no viva conforme a la prudencia, la honradez y la justicia, no podrá vivir feliz.» «El justo es el hombre más libre de inquietudes; en cambio el injusto es perpetua presa de ellas.» «La injusticia no es intrínsecamente mala: si tiene este carácter es porque se junta a ella el miedo a no poder escapar de las manos de quienes están designados para castigar las acciones marcadas con tal sello.» «Cuando, sin que se den nuevas circunstancias, una cosa que ha sido declarada justa en la práctica no concuerda con las impresiones de la razón, es esto una prueba de que la cosa no era realmente justa. De igual modo, cuando a consecuencia de nuevas circunstancias una cosa que había sido declarada justa no parece estar ya de acuerdo con lo útil, esa cosa, que era justa en la medida en que servía para las relaciones y los vínculos sociales de la especie humana, deja de ser justa desde el momento mismo en que deja de ser útil.»[962]

Por lo demás, pese al hecho de que la ética de los epicúreos era básicamente egoísta o egocéntrica, ya que se fundaba toda en el placer del individuo, prácticamente no era tan egoísta como podría esperarse. Así, los epicúreos pensaban que en realidad es más agradable conceder un beneficio que recibirlo, y su mismo fundador se hizo querer por su carácter amable y bondadoso. «Quien desee vivir tranquilamente, sin tener que temer nada de los demás hombres, debe rodearse de

amigos: aquellos cuya amistad no pueda conseguir evitará, al menos, que le sean enemigos, y si esto no estuviere en su mano, esquivará cuanto le fuere posible todo trato con ellos, manteniéndoles tan apartados de sí como lo consienta su propio interés.» «Los hombres más felices son los que han llegado a no tener nada que temer de los que viven en torno suyo. Tales hombres conviven unos con otros gratísimamente, poseyendo los más firmes fundamentos para la mutua confianza, disfrutando de las ventajas de la amistad en toda su plenitud y sin haber de lamentar como triste vicisitud la muerte prematura de sus amigos.»[963] Probablemente, el juicio moral práctico de Epicuro sería más justo que los fundamentos teóricos de su ética, la cual es cosa clara que podía explicar muy poco la obligación moral.

Dado que el hombre no debe escoger atolondradamente el primer placer que se le ofrezca, es necesario para la conducta de la vida un arte de calcular o medir, de tener mesura. Hemos de practicar, por ende, la συμμέτρησις, y es en la justa medida de los placeres y de las penas, en la aptitud para sopesar la felicidad e infelicidad presente o futura, en lo que consiste la esencia del discernimiento o φρόνησις; la virtud más alta de todas. Para que un hombre viva una vida verdaderamente dichosa, agradable, llena de contento, ha de poseer esta perspicacia, ha de ser φρόνιμος. «Ahora bien, el comienzo y el mayor bien de todas estas cosas es la prudencia y por eso es la prudencia algo de más valor que la filosofía misma, en cuanto que todas las demás virtudes derivan de ella, pues ella nos enseña que no es posible vivir placenteramente como no se viva también con prudencia, honradez y justicia, y que no se puede vivir prudente, honorable y justamente sin que resulte una vida agradable; porque las virtudes son hermanas de la vida grata y ésta es inseparable de aquéllas.»[964] Cuando un hombre es φρόνιμος, es virtuoso, pues virtuosa no lo es tanto la persona que goza incesantemente de placeres cuanto el hombre que sabe cómo conducirse en la búsqueda del placer. Una vez definida la virtud de esta manera, es evidente que se la ha de ver como condición absolutamente necesaria para una felicidad durable.

Epicuro insistió mucho en *la amistad*. «De cuantas cosas proporciona la sabiduría para la felicidad de la vida entera, la más importante es, con mucho, la adquisición de la amistad.»[965] Esto quizá parezca extraño en una ética fundamentalmente egoísta, pero adviértase que hasta el mismo insistir en la amistad está basado en consideraciones egoístas, a saber, que sin la amistad nadie puede vivir seguro y tranquilo, mientras que, por otro lado, la amistad proporciona placer. La amistad estriba, pues, en un fundamento egoísta: en el pensamiento de la ventaja personal. Este egoísmo venía a moderarlo la doctrina epicúrea diciendo que en el curso de las relaciones amistosas se produce un afecto no egoísta y que el sabio ama a su amigo como a sí mismo. Sin embargo, sigue siendo verdad que la teoría social de los epicúreos es de carácter egoísta, como se desprende manifiestamente de sus enseñanzas acerca de que el sabio no se ha de mezclar en asuntos políticos, porque

esto perturba la tranquilidad del alma. Hay, no obstante, dos excepciones: la primera es la del hombre que necesite tomar parte en la política para asegurar su propia seguridad personal; la segunda, la del hombre que tenga tan decidida vocación por la carrera política que la ἀταραξία vendría a serle totalmente imposible si se mantuviese apartado de las cuestiones públicas.

El placer y la ventaja personal son también los factores decisivos en la teoría epicúrea de la ley. Es más agradable vivir en el seno de una sociedad en la que impera la ley y los derechos son respetados que en las condiciones de un *bellum omnium contra omnes*. Esta última situación en modo alguno favorecería a la tranquilidad del alma.

Los epicúreos, como hemos visto, recurrieron en busca de nociones a la escuela de Leucipo y Demócrito, mientras que los estoicos recurrieron para lo mismo a la cosmología de Heráclito. Por otra parte, la ética epicúrea está más o menos en consonancia con la de los cirenaicos. Tanto Aristipo como Epicuro hacen del placer la finalidad de la vida, y en las dos escuelas se atiende al futuro, al cálculo, a la «medida» de los placeres y los dolores. Hay, empero, diferencias entre los cirenaicos y los epicúreos. Pues mientras aquéllos, en general, consideraban como fin el placer *positivo* (el movimiento suave y agradable o λεία κίνησις), los epicúreos en cambio insistían más en el aspecto negativo, en el de la calma y la tranquilidad (ἡ καταστηματικὴ ἡδονή). Además, mientras los cirenaicos reputaban peor el sufrimiento corporal que el sufrimiento moral, los epicúreos sostenían lo contrario, basándose en que el cuerpo sólo puede sufrir males presentes, pero el alma puede sufrir también con el recuerdo de los males pasados y con la incertidumbre o el temor de los venideros. Cabe decir, con todo, que el cirenaísmo fue absorbido por el epicureismo. ¿No estaba Epicuro de acuerdo con el cirenaico Hegesias en punto al cuidado de evitar el sufrimiento, y con Aníceris al recomendar al sabio el cultivo de la amistad?

La filosofía epicúrea no es, pues, una filosofía para héroes, ni tiene la grandeza moral de los dogmas estoicos. Sin embargo, tampoco es tan egoísta ni tan «inmoral» como a primera vista podría hacerlo creer su principio básico, y es fácilmente comprensible su atractivo para cierto tipo de hombres. No es, en verdad, ningún credo o filosofía heroicos; pero su autor no pretendió invitar a vivir disolutamente, sean cuales fueren las consecuencias prácticas que de sus doctrinas puedan sacarse.

5. Nota sobre el cinismo en el primer período de la época helenística

Durante este período el cinismo tendió a ir perdiendo su carácter serio de búsqueda de la independencia, represión de los deseos y aguante físico, y se fue dando más bien a la burla fácil y chocarrera de los convencionalismos sociales, de las tradiciones, las creencias y las actitudes corrientes. Desde luego que esta tendencia no faltó ya tampoco en el cinismo primero —pensemos si no en Diógenes—, pero durante este período de que hablamos ahora se manifestó a través del nuevo género literario de la sátira o σπουδογέλοιον. En la primera mitad del s. 3 a. J. C., *Bión de Borístenes*, influido por el cirenaísmo (había oído en Atenas las lecciones del cirenaico Teodoro) propagó lo que vino a llamarse el «cinismo hedonista» mediante sus «diatribas», insistiendo en lo feliz y agradable de la simple vida que llevaban los cínicos. Teles, que enseñó en Megara hacia el 240 a. J. C., imitó a Bión en la composición de tales «diatribas» —piezas populares y anecdóticas— tratando de lo aparente y lo real, de la pobreza y de los ricos, de la «apatía» cínica, etc.

Menipo de Gadara (hacia el 250 a. J. C.) creó la sátira, en la que combinaba el verso con la prosa, criticando de diversos modos —por ejemplo a base de fingir descensos al Hades, cartas a los dioses, etc.— la filosofía natural y el saber especializado, y mofándose de las idolátricas honras rendidas a Epicuro por sus discípulos. Fue imitado por Varrón, Séneca en su Apocoloquintosis, y Luciano.

Cércidas de Megalópolis, autor de meliambos, empleó el mismo tono satírico, declarando, por ejemplo, que dejaba a los πετεωροσκόποι el solucionar la delicada cuestión de por qué Cronos se muestra con unos como padre y con otros como «suegro».

Capítulo XXXVIII
Los antiguos escépticos, las academias media y nueva.

1. El escepticismo antiguo.

Lo mismo que en el estoicismo y en la filosofía del Jardín, también en la escuela de Pirrón, el fundador del escepticismo, la teoría se subordinaba a la práctica, aunque con esta gran diferencia que mientras los estoicos y los epicúreos consideraban la ciencia o el saber positivo como un medio para conseguir la paz del alma, los escépticos trataban de llegar a idéntico fin mediante la desaprobación del saber, esto es, por el escepticismo, lo contrario de la ciencia.

Pirrón de Elis (c. 360-c. 270 a. J. C.), de quien se dice que había acompañado a Alejandro en su expedición hacia la India[966], fue influido al parecer por la teoría democrítea de las cualidades sensibles, el relativismo de los sofistas y la epistemología cirenaica. Enseñó que la razón humana no puede penetrar hasta la esencia íntima de las cosas (éstas son ἀκατάληπτα para nosotros)[967]: lo único que podemos conocer es la manera como las cosas aparecen ante nosotros. Unas mismas cosas les parecen distintas a diferentes personas, y no nos es posible saber cuál es la opinión acertada: a todo aserto podemos oponerle con igual fundamento el aserto contradictorio (ἰσοθένεια τῶν λόγων). Por lo tanto, de nada podemos estar ciertos, y el sabio debe abstenerse de juzgar (ἐπέειν). En vez de decir «Esto es así», deberíamos decir «Esto me parece así» o «Puede que sea así».

El mismo escepticismo y la consiguiente suspensión de juicio se hacen extensivos a la esfera práctica. Nada es de suyo feo o bonito, bueno o malo, o por lo menos no lo podemos asegurar, no podemos cerciorarnos de ello en nuestras vidas, todas las cosas exteriores nos son indiferentes, y el sabio se preocupará nada más de mantener tranquilo su espíritu a toda costa. Claro está que ni siquiera el sabio puede prescindir de actuar y de tomar parte en la vida práctica, pero en las cuestiones prácticas se atenderá a la opinión probable, a la costumbre y a la ley, sabiendo que la verdad absoluta es inaccesible.

Diógenes Laercio nos informa de que Pirrón sólo expuso oralmente sus doctrinas filosóficas[968], pero las conocemos por las de su discípulo *Timón de Fliunte* (c. 320-230 a. J. C.), a quien llama Sexto Empírico ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων.[969]

Timón compuso Σίλλοι o versos satíricos en los que parodiaba a Homero y a Hesíodo y hacía chacota de los filósofos griegos con excepción de Jenófanes y del mismo Pirrón. Según Timón, no podemos fiarnos ni de las percepciones sensibles ni de la razón. Por consiguiente, hemos de suspender todo juicio, sin permitirnos emitir ninguna afirmación teórica, y sólo así conseguiremos la verdadera ἀταραξία o tranquilidad del alma. (Parece ser que Cicerón no tuvo a Pirrón por escéptico, sino que le consideró más bien como a un moralista que había predicado y puesto en práctica la indiferencia respecto a las cosas exteriores. No se sale de lo posible el que Pirrón, personalmente, no defendiera la posición escéptica; pero como no dejó escritos, difícilmente podremos saberlo con certeza.)

2. La Academia media.

Había sostenido Platón que los objetos de la percepción sensible no son los del conocimiento verdadero, pero él estaba muy lejos de ser escéptico, ya que lo esencial de su dialéctica era la obtención del conocimiento verdadero y cierto, de lo eterno y de lo permanente. Sin embargo, en lo que se denomina la Academia segunda o media manifiéstase una corriente de pensamiento escéptico dirigido sobre todo contra el dogmatismo estoico, pero expresado también en términos universales. Así, *Arcesilao* (315/4-241/0), el fundador de la Academia media, es célebre por su dicho de que él no estaba cierto de nada… ni siquiera de si dudaba o no de todo[970], con lo cual iba más allá en cuanto a incertidumbre que Sócrates, quien por lo menos sabía que no sabía nada. Arcesilao practicó, pues, una suspensión de juicio (ἐποχή) parecida a la de los pirronistas[971]. A la vez que trataba de apoyar su tesis aduciendo el ejemplo y la práctica de Sócrates, Arcesilao atacó en especial la epistemología de los estoicos. No hay ninguna representación que no pueda ser falsa: ninguna de nuestras percepciones sensibles o «presentaciones» posee la garantía de Una validez objetiva, puesto que podemos sentir una certidumbre subjetiva igualmente intensa aun en el caso de que la presentación sea objetivamente falsa. De ahí que nunca podamos estar ciertos de nada.

3. La Academia nueva.

1. El fundador de la Academia tercera o nueva fue *Carnéades de Cirene* (214/12-129/8 a. J. C.), que acompañó a Diógenes el estoico en su embajada a Roma en 156/5. Seguidor del escepticismo de Arcesilao, enseñó Carnéades que el conocimiento es imposible y que no existe criterio alguno de verdad. Mantuvo, contra los estoicos, que no hay ninguna representación sensible junto a la cual no podamos poner una representación falsa e imposible de distinguir de la verdadera; en apoyo de esta tesis apelaba al influjo que ejercen sobre nosotros las representaciones oníricas, y también a los estados de alucinación y de ilusión engañosa. Por tanto, las impresiones de los sentidos no son infalibles, y los estoicos no pueden tampoco considerar la razón, como un remedio, puesto que ellos mismos admiten que los conceptos se basan en la experiencia.[972]

Somos incapaces de probar cosa alguna, ya que toda prueba consta de aserciones y éstas deberán probarse a su vez, y así sucesivamente… hasta el infinito. Toda filosofía dogmática es, en consecuencia, imposible: para cada aspecto de una cuestión pueden aducirse razones igualmente buenas o igualmente malas. Carnéades combatió la teología estoica, tratando de demostrar que sus pruebas de la existencia de Dios no eran concluyentes y que su doctrina sobre la naturaleza de Dios contenía antinomias[973]. Por ejemplo, los estoicos apelaban al *consensus gentium* como argumento probatorio de la divina existencia. Mas, en caso de que puedan probar —decía— ese *consensus gentium*, demostrarán, sí, que hay una *creencia* universal en la existencia de dioses, pero con esto no habrán probado que los haya *de hecho*. Y ¿en qué se fundan los estoicos para afirmar que el universo es sabio y razonable? Primero es preciso probar que esté *animado*, cosa que ellos no prueban. Si aseguran que tiene que haber una Razón universal de la que proceda la razón humana, ante todo deberán probar que el espíritu humano no puede ser un producto espontáneo de la naturaleza. Además, el argumento de la finalidad no es concluyente. Si el universo fuese producto de un designio, estuviese hecho según un plan, entonces indudablemente tendría que haber un autor de ese plan, de ese designio; pero aquí está precisamente la cuestión batallona: en saber si el universo es o no algo producido conforme a un plan. ¿No podría ser un efecto fortuito de las fuerzas naturales?

El Dios de los estoicos tiene alma, y, por lo mismo, habrá de ser sensible. Pero si puede sentir y recibir impresiones, entonces podrá sufrir a causa de esas impresiones y estará, en última instancia, sujeto a la desintegración. Por otra parte, si Dios es racional y perfecto, tal como lo suponen los estoicos, no puede ser «virtuoso» como también le suponen. ¿Cómo va a ser Dios, por ejemplo, valiente o esforzado? ¿Qué peligros, qué padecimientos, qué trabajos le afectarán de modo que pueda mostrar valentía?

Los estoicos mantienen una doctrina de la Divina Providencia. Pero, entonces, ¿cómo explican, por ejemplo, la existencia de las serpientes venenosas? Dicen los estoicos que la Providencia de Dios se manifiesta en su don de la razón al hombre. Ahora bien, la inmensa mayoría de los hombres se sirven de ese don para degradarse, de suerte que para tales hombres el poseer razón es un mal y no un beneficio. Si Dios ejerciese verdaderamente su Providencia sobre todos los hombres les habría hecho buenos a todos y les habría dado a todos la *recta* razón. Por otro lado, es inútil que Crisipo hable de «negligencia» por parte de Dios respecto a las cosas «mínimas», a las «minucias». En primer lugar, eso de lo que la Providencia ha descuidado el ocuparse no es ninguna cosa de poca monta; en segundo lugar, el descuido no pudo ser en Dios intencional (porque la negligencia intencionada es una falta incluso en un legislador de la tierra); en tercer lugar, la negligencia inadvertida es inconcebible tratándose de una Razón infinita.

Éstas y otras críticas de Carnéades van dirigidas contra las doctrinas estoicas, por lo que sólo tienen, en parte, interés académico. Al aferrarse a una doctrina materialista acerca de Dios, los estoicos se enredaban en inextricables dificultades, porque, si se dice que Dios es material, habrá que admitir que puede descomponerse, y si El es el Alma del mundo —que posee un cuerpo— podrá experimentar placeres y dolores. Las críticas contra semejante concepción de la divinidad no pasan de tener para nosotros un interés meramente erudito. Por lo demás, a nosotros nunca se nos ocurriría atribuir virtudes a Dios de la manera antropomórfica que implica la crítica de Carnéades. Ni trataríamos nunca de probar filosóficamente que todo ha sido creado para bien del hombre. No obstante, algunas de las objeciones ideadas por Carnéades tienen un interés perenne y se puede intentar rastrearlas en todas las teodiceas; así, por ejemplo, la de la existencia, en el mundo, del dolor físico y del mal moral. Sobre este punto ya hicimos algunas observaciones al tratar de la teodicea estoica, y más adelante expondremos cómo procuraron responder a estas preguntas otros filósofos medievales y modernos; pero siempre se ha de recordar que, aunque la razón humana sea incapaz de responder plena y satisfactoriamente a todas las dificultades que contra una tesis se puedan suscitar, esto no nos obliga a desechar esa tesis si tiene a su favor argumentos válidos.

Carnéades comprendió que la suspensión total del juicio es imposible, y elaboró en consecuencia una teoría de la probabilidad (πιθανότης). La probabilidad abarca diversos grados y es, a la vez, necesaria y suficiente para la acción. Nuestro filósofo hacía ver, por ejemplo, cómo podemos aproximarnos a la verdad —aun cuando nunca nos sea posible alcanzar la certeza— acumulando razones en pro de una tesis. Si yo sólo he visto la silueta de alguien a quien conozco, puede que se trate de una alucinación mía, pero en cambio, si oigo a esa persona hablar, si la palpo, si la veo comer, podré aceptar como verdadero para todo fin práctico que esa persona está

realmente presente. Tiene ello muchos grados de probabilidad, particularmente si se cuenta también con la probabilidad intrínseca de que esa persona se halle en esos momentos ante nosotros. Si un hombre deja a su mujer en Inglaterra y marcha a la India por cuestiones de negocios, podrá dudar con todo derecho de que sea objetivamente válida la representación de su mujer si ve a ésta en el muelle a su desembarco en Bombay. En cambio, si al volver a Inglaterra halla a su esposa esperándole junto a la escala del desembarque, la validez de tal presencia llevará la garantía de su propia probabilidad intrínseca.

2. La Academia volvió al dogmatismo bajo la dirección de Antíoco de Ascalón (muerto hacia el 68 a. J. C.), quien al parecer comenzó presentándose como agnóstico, pero después abandonó esta posición[974], y cuyas disertaciones oyó Cicerón durante el invierno del 79/8. Mostraba Antíoco la contradicción que implica el afirmar que nada puede conocerse o que todo es dudoso: pues, al decir que todo es dudoso, estoy afirmando sin duda que sé que todo es dudoso. Parece que ponía como criterio de la verdad la coincidencia de las opiniones de los grandes filósofos, y que trató de demostrar que los sistemas de la Academia, del Peripato y de la Estoa concordaban en lo esencial. De hecho, enseñó abiertamente doctrinas estoicas, asegurando sin rebozo que Zenón las había tomado de la Academia antigua. Con esto procuraba privar a los escépticos de uno de sus argumentos principales, a saber, el de la contradicción entre los varios sistemas filosóficos. Al mismo tiempo, mostraba ser un ecléctico.

Esta tendencia ecléctica aparece preponderantemente en su doctrina moral. Pues a la vez que sostenía, con los estoicos, que la virtud basta para ser felices, enseñaba también, con Aristóteles, que para que la felicidad llegue a su más alto grado son precisos también los bienes externos y la salud corporal. Aunque Cicerón dice que Antíoco tuvo más de estoico que de académico[975], lo cierto es que fue un ecléctico.

3. Un ecléctico romano fue *M. Terencio Varrón* (116-127 a. J. C.), erudito y filósofo. En su sentir, la única teología verdadera es la que reconoce a *un solo* Dios, Alma del mundo, que Él gobierna según la razón. La teología mítica de los poetas debe rechazarse, porque atribuye a los dioses acciones indignas de ellos, y las teologías físicas de los filósofos de la naturaleza se contradicen unas a otras. Sin embargo, no debemos despreciar el culto oficial del Estado, pues posee un valor práctico y popular. Varrón llegó a sugerir que la religión popular era obra de los antiguos gobernantes, y que si esta labor hubiera de hacerse de nuevo se podría mejorar con las luces de la filosofía.[976]

Varrón parece que fue muy influido por *Posidonio*. Heredó de él muchas teorías sobre el origen y el desarrollo de la cultura, geográficas, hidrológicas, etc., y, con su exposición de las mismas, influyó a su vez en otros romanos posteriores tales como Vitruvio y Plinio. La tendencia de Varrón a la mística pitagórica de los números

deriva también del pensamiento de Posidonio e influyó en escritores como Aulo Gelio, Macrobio y Marciano Capella. La influencia cínica es evidente en las *Saturae Menippeae* de Varrón, de las que sólo poseemos fragmentos. En ellas oponía la sencillez cínica al derrochador lujo de los ricos, de cuya glotonería se burlaba, y se mofaba también de las disputas de los filósofos.

4. El más famoso de todos los eclécticos romanos es M. Tulio Cicerón, el gran orador (3 de enero del 106-107 de diciembre del 43 a. J. C.). En su juventud, Cicerón fue discípulo del epicúreo Fedro, del académico Filón, de Diodoto el estoico, de Antíoco de Ascalón y de Zenón el epicúreo. En Rodas oyó además las lecciones del estoico Posidonio. A los estudios filosóficos de su juventud en Atenas y en Rodas sucediéronles años de dedicación a la vida pública y a las actividades oficiales, pero, durante los tres últimos años de su vida, volvió Cicerón a darse a la filosofía. La mayor parte de sus escritos filosóficos datan de sus últimos años (p. ej., las *Paradojas*, la *Consolación*, el *Hortensio*, los *Académicos*, el *De finibus*, las *Tusculanas*, el *De natura deorum*, el *De senectute*, el *De divinitatione*, el *De Fato*, el *De amicitiia*, el *De virtutibus*). Son composiciones anteriores el *De Republica* (54 a. J. C.) y el *De Legibus* (hacia el 52). Los escritos de Cicerón no son, como lo admite francamente él mismo, originales en cuanto al contenido —«ἀπόγραφα *sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo*»[977]. Pero tenía el don de presentar con claro estilo a los lectores romanos las doctrinas de los griegos.

Si Cicerón fue incapaz de refutar científicamente el escepticismo (al cual propendía viendo la oposición entre tantas escuelas y doctrinas filosóficas), halló un refugio en las intuiciones de la conciencia moral, que son inmediatas y ciertas. Advirtiendo lo peligroso del escepticismo para la moralidad, trató de poner el juicio moral a salvo de toda influencia corrosiva, y habló de *notiones innatae, natura nobis insitae*. Los conceptos morales proceden, pues, de nuestra naturaleza y son confirmados por el asenso general —*consensus gentium*—.

En su doctrina ética tendía Cicerón a estar de acuerdo con los estoicos en lo de que la virtud basta para la felicidad, pero no podía resolverse a rechazar del todo la doctrina peripatética que daba también un valor a los bienes externos, aunque parece que sobre esta cuestión tuvo algunas dudas[978]. Admitía, con los estoicos, que el sabio debe carecer de πάθη[979], y combatía la enseñanza de los peripatéticos según la cual la virtud es un medio entre πάθη opuestas. (Mas debe advertirse que Cicerón concebía la πάθος o *perturbatio como aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*.)[980] Para él también, lo mismo que para los estoicos, la virtud más alta es la práctica y no la especulativa.[981]

En el campo de la filosofía natural se inclinó Cicerón al escepticismo, aunque en modo alguno despreció esta zona del pensamiento humano[982]. Mostró particular interés por la prueba de la existencia de Dios a partir de la naturaleza, y rechazó la

doctrina del atomismo ateo: «Hoc (es decir, la formación del mundo por fortuita colisión de los átomos) *qui existimat fieri potuisse non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualesilibet aliquo coiciantur, posse ex iis in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici*».[983]

Pensaba Cicerón que la religión popular debería conservarse por interés de la comunidad en sentido amplio, pero purificándola de burdas supersticiones y de la costumbre de atribuir inmoralidades a los dioses (p. ej., la historia del rapto de Ganimedes)[984]. Sobre todo debe conservarse la fe en la Providencia y en la inmortalidad del alma.[985]

Hizo hincapié Cicerón en el ideal de la confraternidad humana (cfr. la Estoa), y apeló para ello a la Carta 9ª de Platón: «… *ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se solum natum meminerit sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur*».[986]

Capítulo XXXIX
La estoa media

Durante los siglos III y II antes de Jesucristo los filósofos estoicos tendieron marcadamente al eclecticismo, adoptando, entre otros, algunos elementos platónicos y aristotélicos y apartándose del estoicismo ortodoxo. Impulsáronles a esto no sólo los ataques de los académicos contra el dogmatismo de la Estoa, sino también el contacto con el mundo romano, que mostraba mucho más interés por la aplicación práctica de las doctrinas filosóficas que por las especulaciones teóricas. Las figuras principales del estoicismo medio son Panecio y Posidonio.

1. *Panecio de Rodas* (c. 185-110/9 a. J. C.) vivió durante algún tiempo en Roma, donde despertó el interés de Escipión el Joven y de Lelio por la filosofía griega e influyó grandemente en el historiador Q. Mucio Escévola y en el historiador griego Polibio. Cicerón se aprovechó de sus escritos, especialmente al componer los dos primeros libros del *De officiis*.[987] En 129, a. J. C. sucedió a Antípatro de Tarso como escolarca en Atenas.

Panecio modificó, por una parte, varias de las doctrinas estoicas, y, por otra, no dudó en separarse mucho del genuino espíritu de la Estoa. Mitigó así el «puritanismo» de los primeros estoicos, admitiendo que la finalidad de la vida, para los hombres vulgares, consiste tan sólo en el perfeccionamiento racional de su naturaleza individual. Con ello, el estoicismo se hizo menos «idealista». Parece ser que Panecio llegó a negar la existencia del hombre verdaderamente sabio, la meta soñada por los antiguos estoicos, y que puso en primer lugar al «proficiente» (προκόπτων). Daba también más valor a los bienes externos que lo que lo hiciera la genuina Estoa, y rechazaba el ideal de la «apatía».

A la vez que modificaba de este modo la ética, echaba Panecio por la borda la teoría estoica de la adivinación (mantenida por los primeros estoicos sobre la base filosófica del determinismo), rechazaba la astrología y daba al olvido las doctrinas de la conflagración universal y de la relativa «inmortalidad» del alma[988]. Con la teología popular simpatizaba poco[989]. En sus doctrinas políticas parece haber sido influido por Platón y Aristóteles, aunque propugnaba un ideal más amplio que el de aquellos dos filósofos, de acuerdo con la doctrina estoica.

Al parecer, fue de Panecio de donde tomó Escévola su tripartición de la teología (cfr. Varrón). Distinguía: 1) la teología de los poetas, antropomórfica y falsa; 2) la teología de los filósofos, racional y verdadera pero impropia del uso popular, y 3) la teología de los gobernantes, que conserva el culto tradicional y es indispensable para la educación pública.[990]

2. El más importante de los discípulos de Panecio fue *Posidonio de Apamea* (c. 135-51 J. C.). Discípulo primeramente de Panecio en Atenas, Posidonio hizo después

largos viajes, por ejemplo a Egipto y a España, después de los cuales abrió una escuela en Rodas en el año 97 a. J. C. Allá fue a oírle Cicerón en 78 a. J. C., y Pompeyo le visitó dos veces. Sus obras se han perdido, y sólo muy recientemente, mediante el análisis crítico de la literatura que se produjo bajo su influencia, se ha logrado tener alguna idea —aunque no del todo clara— de la grandeza de Posidonio. Historiador y geógrafo, racionalista y místico, reunió diversas corrientes filosóficas dentro de la estructura de un monismo estoico, y trató de apoyar sus teorías con su gran saber empírico, infundiendo a la vez en el total el calor de una inspiración religiosa. De ahí que Zeller no dudara en llamarle «el espíritu más universal que hubo en Grecia desde la época de Aristóteles»[991]. Proclo (en sus comentarios a Euclides) menciona siete veces a Posidonio y su escuela a propósito de la filosofía de las matemáticas, por ejemplo al tratar de las paralelas, de la distinción entre teoremas y problemas, y de los teoremas sobre la existencia.

El monismo estoico es fundamental en la filosofía de Posidonio, y éste intenta explicar en detalle la unidad orgánica de la Naturaleza. El fenómeno, del flujo y reflujo de las mareas, causado por la luna, le reveló que entre todas las partes del sistema cósmico reina una «simpatía». El mundo es una jerarquía de grados del ser, que va desde los seres inorgánicos del reino mineral, pasando por las plantas y los animales, hasta el hombre y, por encima de éste, hasta el dominio supraorgánico de lo Divino, hallándose todo vinculado en un gran sistema, dentro del cual todos los detalles son organizados por la Divina Providencia. Esta armonía universal y esta organización estructural del universo postulan una Razón absoluta, un Dios que esté en la cima de la jerarquía como omnipresente Actividad Racional[992]. El mundo está transido, penetrado todo él por una fuerza vital (ζωτικὴ δύναμις) que procede del sol, y Dios mismo es representado por Posidonio (que sigue en esto al estoicismo ortodoxo) como un abrasador soplo racional. Por otra parte, contra su maestro Panecio, volvió a afirmar Posidonio la doctrina estoica de la conflagración o ἐκπύρωσις, doctrina que recalca el carácter monístico del universo.

Pero, aunque su filosofía fuese monista, Posidonio admitía cierto dualismo, sin duda por influjo del platonismo. El universo se divide en dos zonas: el mundo supralunar y el mundo sublunar. Mientras este último es terrestre y perecedero, aquel otro es celeste e «indestructible», y sostiene al mundo inferior mediante las fuerzas que le comunica. Mas estos dos mundos se unen en el hombre, que es el vínculo (δεσμός) entre ellos[993]. Compuesto de cuerpo y espíritu, el hombre está en la frontera entre lo perecedero y lo imperecedero, entre lo terrestre y lo celestial, y así como todo él es el vínculo ontológico, así su conocimiento es el vínculo epistemológico que une en sí todo conocimiento, el de lo celeste y el de lo terrenal. Y como el hombre, desde el punto de vista *corporal* está en el grado *más alto*, así, pero a la inversa, está en el grado ínfimo desde el punto de vista *espiritual*. En otros

términos, entre el hombre y la Divinidad Suprema están los «demonios» o seres altamente espirituales, que constituyen un grado intermedio entre el hombre y Dios. No hay así solución de continuidad en la jerarquía del universo, aunque persiste el dualismo. Este dualismo se acentúa en la psicología de Posidonio, pues, aunque haga del alma, como los primeros estoicos, un πνεῦμα inflamado —y por tanto algo material como el cuerpo— insiste después en la distinción del alma y el cuerpo de una manera que recuerde a Platón. De esta suerte, el cuerpo es un obstáculo que impide al alma el libre desarrollo de su conocimiento[994]. Además, Posidonio adoptó la teoría platónica de la preexistencia del alma, lo cual, naturalmente, acentuaba el dualismo; y admitió —contra Panecio— la inmortalidad del alma. Claro que esta inmortalidad sólo podía ser relativa en la filosofía de Posidonio, toda vez que éste había vuelto a aceptar la teoría estoica de la conflagración. Su doctrina sobre la «inmortalidad» se atenía así a la de los primeros estoicos.

A pesar de este dualismo en su concepción psicológica del hombre, Posidonio, influido por Platón y Aristóteles, acentúa el aspecto jerárquico de su psicología general. Así, las plantas, que según la Estoa primitiva poseen sólo φύσις y no φυχή, gozan de lo ἐπιθυμτικόν, y también de la θρεπτική y la αὐξητική δύναμεις, mientras que los animales poseen además τὸ θυμοειδές, ἡ αἴσθησις, τὸ ὀρεκτικόν y τὸ κινητικόν κατὰ τόπον. El hombre, situado en un nivel superior al de los animales, posee τὸ λογισικόν y también las facultades del λόγος del νοῦς y de la διάνοια.

Por tanto, aunque Posidonio admite el dualismo platónico, lo subordina en definitiva a un monismo, influido por la teoría heraclitiana de la oposición en la armonía o la unidad en la diferencia. Con este intento de sintetizar el dualismo y el monismo representa una etapa del camino hacia el neoplatonismo.

En contraste con Panecio, Posidonio sostuvo de nuevo la teoría estoica de la adivinación. Dada la universal armonía del Cosmos y supuesto el imperio del Hado, el futuro puede adivinarse en el presente; añádase que la Providencia Divina no puede haberles rehusado a los hombres los medios de adivinar los eventos futuros[995]. En estados como el sueño y el éxtasis, el alma, libre del impedimento del cuerpo, puede ver las relaciones subyacentes a los acontecimientos y adivinar el porvenir. Ya hemos dicho que Posidonio admitía la existencia de «demonios»; creía también que el hombre puede entrar en comunicación con ellos.

Propuso Posidonio una teoría sobre la historia o el desarrollo de la cultura. En una primitiva edad de oro gobernaron los sabios, es decir, los filósofos (algo así como en un rebaño dominan y rigen los animales más fuertes), y ellos fueron quienes inventaron todas las cosas mediante las cuales pudo pasar el hombre de su primitiva y rudimentaria existencia a unas condiciones más refinadas de civilización material. Los sabios descubrieron el uso de los metales, las artes, la fabricación de instrumentos, etc.[996] En la esfera moral, al primer estadio de inocencia le siguió otro

de decadencia, y la preponderancia de la fuerza bruta hizo precisa la institución de las leyes. Por ello, los filósofos, dejando a otros hombres el cuidado de idear nuevas técnicas, se dedicaron a la tarea de mejorar la condición moral de la humanidad, primeramente dándose a la práctica de las actividades políticas y después consagrándose a la vida especulativa, a la θεωρία. Pero todas estas actividades, desde las más ínfimas hasta las más excelsas, no eran sino grados distintos de una única sabiduría o σοφία.

Posidonio sintió interés también, por las cuestiones etnográficas, insistiendo en la influencia del clima y del ambiente natural sobre el carácter y la manera de vivir de las gentes, según había podido observarlo en sus viajes. Además, sus inclinaciones empíricas le llevaron a extender sus actividades a un amplio campo de especializaciones científicas, como por ejemplo en matemáticas, astronomía, literatura e historia. Pero su rasgo más sobresaliente es el de su habilidad para reducir su inmenso saber empírico a la unidad de un sistema filosófico, descubriendo por doquier relaciones, armonías y acciones recíprocas y tratando de penetrar y hacer ver la estructura racional del universo y el racional desenvolverse de la historia.

Nota sobre la escuela peripatética durante la época helenístico-romana

1. *Estratón de Lámpsaco*, ὁ φυσικός, sucedió a Teofrasto en la dirección de la escuela peripatética en Atenas, cargo que ocupó poco más o menos desde el 287 hasta el 269 a. J. C. Sus enseñanzas filosóficas acusan la influencia de Demócrito, que le indujo a aceptar una visión monista del universo. El mundo consta de partículas entre las que hay espacio vacío. Pero estas partículas son divisibles hasta el infinito y poseen, al parecer, cualidades, ya que Estratón supone la existencia de unas características últimas o cualidades, en concreto el calor y el frío. El mundo se formó por la necesidad de las leyes naturales; por consiguiente, sólo puede atribuirse a Dios su creación en la medida en que a Dios se le ha de identificar con las fuerzas inconscientes de la naturaleza misma. Así, aunque Estratón no sigue a Demócrito en todos los detalles, la inspiración de su monismo materialista y su negación del dualismo aristotélico se deben al influjo de la filosofía democrítea. Esta transformación que experimenta el sistema peripatético en manos de Estratón está en

armonía con el especial interés de este último por la ciencia física, interés que le valió el título de ὁ φυσικός. Parece que le influyeron también la medicina, la astronomía y la mecánica de la época alejandrina.

A los ojos de Estratón, todas las actividades físicas, tales como el pensamiento y los sentimientos, son reducibles al *movimiento*, y el motor que las produce es un alma racional que está situada en el entrecejo. Por objetos del pensamiento sólo podemos, tener aquellos que han sido causa de una impresión sensible antecedente[997] y, viceversa, toda percepción implica actividad intelectual[998]. Esto podría parecer a primera vista simple repetición de la epistemología aristotélica, pero es más probable que Estratón lo dijera en un sentido tal que implicaba la negación de que en el hombre se dé un principio racional esencialmente distinto del alma animal. Su negación de la inmortalidad era, pues, una conclusión lógica, ya que, si todo pensamiento depende en esencia de los sentidos, es inconcebible que un principio del pensamiento sobreviva independientemente del cuerpo.

2. Bajo los sucesores de Estratón —Licón de Tróade, Aristón de Quíos, Critolao de Faselis, Diodoro de Tiro y Erimneo—, la escuela peripatética no parece que aportase ninguna contribución importante a la filosofía. Por lo demás, predominó en ella una tendencia ecléctica. Así, aunque Critolao defendía la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, contra los estoicos, sin embargo, no tuvo empacho en admitir la reducción estoica de Dios y del alma humana a la materia (al éter) y adoptó respecto al placer la actitud de los cínicos.

3. Con *Andrónico de Rodas*, la Escuela tomó un nuevo rumbo. Andrónico fue el décimo escolarca en Atenas (desde Aristóteles), y ocupó el puesto aproximadamente desde el año 70 hasta el 50 a. J. C. Publicó las obras «pedagógicas» de Aristóteles, investigó sobre su autenticidad, y comentó muchas de ellas, prestando atención preferente a las de lógica. La serie de los comentaristas culminó en Alejandro de Afrodisia, que enseñó filosofía peripatética en Atenas entre los años 198 y 211 d. J. C. Alejandro fue el más célebre de los comentadores de Aristóteles, pero no dudó en apartarse de las enseñanzas del Estagirita. Por ejemplo, en cuanto a los universales adoptó una posición nominalista, y negó la teleología antropocéntrica. Además identificó el νοῦς ποιητικός con τὸ πρῶτον αἴτιον. El hombre, al nacer, sólo posee el νοῦς φυσικός o ὑλικός, y posteriormente adquiere el νοῦς ἐπίκτητος bajo la influencia del νοῦς ποιητικός. Una consecuencia de esto es la negación de la inmortalidad del alma. Aunque al negar la inmortalidad del alma humana Alejandro está probablemente de acuerdo con Aristóteles, hay que admitir que tal negación se sigue mucho más evidentemente de la doctrina de Alejandro que de las observaciones un tanto ambiguas del Estagirita.

4. Mención aparte merece la elocuente defensa que del estudio de la lógica hace Alejandro al comentar los *Primeros Analíticos*. Declara allí que la lógica no es menos

digna de atención y de estudio por ser instrumento de la filosofía que si fuese una parte real de la misma. Porque, si el mayor bien para el hombre es llegar a asemejarse a Dios, y si esta semejanza se consigue por la contemplación y el conocimiento de la verdad, y si el conocimiento de la verdad se logra mediante la demostración, resulta entonces que de la demostración deberíamos tener altísimo concepto y estima. Lo mismo se diga del razonamiento silogístico, por cuanto la demostración no es más que una forma de él.[999]

A la vez que esta tendencia erudita, se desarrolló la tendencia al eclecticismo. Así, el famoso médico *Galeno* (129-c. 199 d. J. C.) y *Aristocles de Mesene* (c. 180 d. J. C.) se inclinaron al estoicismo con su doctrina del Nous inmanente y activo que invade toda la naturaleza.

5. Los peripatéticos del último período apenas pueden llamarse tales: la Escuela fue absorbida del todo por el neoplatonismo, gran esfuerzo final de la filosofía griega, y, por ende, los últimos peripatéticos o se contentaron con comentar las obras de Aristóteles o se hicieron eclécticos. Así, *Anatolio de Alejandría*, que llegó a ser obispo de Laodicea hacia el 268 d. J. C. y puede ser identificado con el Anatolio que fue maestro de Jámblico[1000], combinó, en su tratado sobre los números del uno al diez, la consideración de las propiedades reales de los números con la mística pitagórica.

Temistio (c. 320-390 d. J. C.), que enseñó en Constantinopla y en otras ciudades del Oriente y nunca se convirtió al cristianismo, afirmaba en verdad que había escogido a Aristóteles como guía hacia la sabiduría, y comentó y parafraseó algunas obras del Estagirita, pero fue muy influido también por el platonismo. Con el último platonismo, definía él la filosofía como ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ ουνατὸν ἀνθρώπῳ (cfr. Platón, Teeteto, 176 b).

Capítulo XL
El estoicismo tardío

A los comienzos del Imperio romano, la característica principal del estoicismo es su insistencia en los principios prácticos y morales de la Escuela, que adquieren una matización religiosa, vinculándose a la doctrina del parentesco del hombre con Dios y del consiguiente deber para el hombre de amar a sus semejantes. La nobleza moral de la Estoa se advierte sobre todo en las enseñanzas de los grandes estoicos de esta época, Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Al mismo tiempo es visible, igual en la Estoa que en las demás escuelas, cierta tendencia al eclecticismo. Tampoco fue extraño al estoicismo el interés científico de aquel entonces: pensemos, por ejemplo, en el geógrafo Estrabón. Por fortuna ha llegado hasta nosotros mucha de la literatura estoica de aquel período, lo cual nos capacita para hacernos una idea clara de lo que fueron las enseñanzas de la Escuela y los rasgos distintivos de sus grandes personalidades. Contamos con muchos materiales, como son numerosos escritos de Séneca, cuatro de los ocho libros en que Flavio Arriano daba cuenta de las lecciones de Epicteto… y las meditaciones de Marco Aurelio nos muestran a un filósofo estoico en el trono de Roma.

1. L. Annaeus Seneca

Natural de Córdoba, fue preceptor y ministro del emperador Nerón, y obedeciendo a una orden de éste se abrió el filósofo las venas en el año 65 d. J. C.

Como podría esperarse de un romano, Séneca insiste en el aspecto práctico de la filosofía, en la ética, y, dentro del campo de la ética, se ocupa más de la práctica de la virtud que de las investigaciones teóricas sobre su naturaleza. No busca el saber intelectual por sí mismo, sino que persigue la filosofía como un medio de adquirir la virtud. La filosofía es necesaria, pero debe perseguírsela con miras a un fin práctico. *Non delectent verba nostra, sed prosint —non quaerit aeger medicumn eloquentem.*[1001] Sus palabras sobre este tema recuerdan a menudo las de Tomás de Kempis, por ejemplo aquéllas: *plus scire quam sit satis, intemperantiae genus est.*[1002] Emplear el tiempo en lo que se suele llamar estudios liberales sin tener a la vista un fin práctico es malgastar ese tiempo*: unum studium vere liberale est quod liberum facit*.[1003] Y

exhorta a Lucilio a que abandone esa especie de juego literario que consiste en reducir los temas más sublimes a malabarismo gramatical y dialéctico[1004]. Séneca demuestra interés hasta cierto punto por las teorías físicas, pero insiste en que lo que realmente importa y lo que hace al hombre igual a Dios[1005] es el dominio de las pasiones, y a menudo utiliza los temas de la física como simple oportunidad para sacar conclusiones moralizadoras como cuando se vale de los temblores de tierra de la Campania (63 d. J. C.) para echar todo un discurso moral[1006]. Sin embargo, por influencia de Posidonio, alaba sin reticencias el estudio de la Naturaleza y declara, inclusive, que el conocimiento de las cosas naturales debe buscarse por sí mismo[1007], aunque hasta en esto se trasluce su interés práctico y humano.

Séneca se adhiere en teoría al antiguo materialismo estoico[1008], pero en la práctica tiende sin duda a considerar a Dios como trascendente al mundo material. Esta tendencia al dualismo metafísico era una consecuencia o una concomitancia natural de su marcada proclividad al dualismo psicológico. Cierto es que afirma la materialidad del alma, pero habla también, con acentos platónicos, del conflicto entre el alma y el cuerpo, entre las aspiraciones elevadas del hombre y las reivindicaciones de la carne. *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est, premente illo urgetur, in vinculis est*.[1009] La virtud y la dignidad verdaderas son interiores: los bienes externos no confieren la verdadera dicha, sino que son dones transitorios de la Fortuna y sería insensato poner en ellos nuestra confianza. *Brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est*.[1010] A Séneca, cortesano de Calígula y de Claudio, rico preceptor y ministro del joven Nerón, se le ha acusado de hipocresía y de contradicción práctica; pero se ha de tener presente que su misma experiencia del contraste entre las muchas riquezas y esplendores por un lado y el constante miedo a la muerte por otro debieron de ayudar mucho a un hombre de su temperamento a caer en la cuenta de lo efímero de las riquezas, la posición social y el poder. Añádase que tuvo ocasiones únicas de observar de cerca la degradación humana, los excesos de la lujuria y de la depravación más extrema. Algunos autores antiguos se dieron a reunir chismes en torno a la vida privada de Séneca tratando de patentizar que no había vivido conforme a sus propios principios[1011]. Pero aun cuando, sin aceptar todas las exageradas murmuraciones de sus oponentes, admitamos que a lo largo de su vida incurrió en algunos fallos con respecto a sus ideales de moralidad —cosa bien probable tratándose de un hombre de su posición y tan relacionado en medio de una corte disoluta—[1012] esto no significa que fuese insincero en sus doctrinas y exhortaciones. Su conocimiento de la fuerza de las tentaciones y de la degradación a que llevan la avaricia, la ambición y la lujuria, bien puede ser hasta cierto punto fruto de experiencias personales, pero se debe sin duda mucho más a sus observaciones entre las gentes que le rodeaban… y estas observaciones son las que dan vigor y garra a su pluma y a sus discursos morales. Pese a toda retórica, Séneca sabía

perfectamente todo aquello de lo que hablaba. Aun adhiriéndose teóricamente al tradicional determinismo estoico, Séneca sostenía que todo hombre, en cuanto racional, está facultado para seguir el camino de la virtud con tal de que quiera seguirlo: *Satis natura dedit roboris si illo utamur*.[1013] Además, Dios ayudará a quienes procuren ayudarse a sí mismos: *Non sunt di fastidiosi: adscendentibus manum porrigunt, y O te miserum si contemnis hunc testem.*[1014] El hombre que se ayuda a sí mismo, que domina sus pasiones y vive de acuerdo con la recta razón es mejor, con mucho, que nuestros antepasados de la Edad de Oro, porque, si ellos eran inocentes lo eran por ignorancia y por falta de tentaciones: *Non fuere sapientes. … ignorancia rerum innocentes erant*.[1015]

Como lo que pretendía era animar a los hombres a encaminarse por la senda de la virtud y a perseverar en ella a pesar de las tentaciones y las caídas, Séneca se vio obligado naturalmente a mitigar el estricto idealismo moral de los primeros estoicos. Conocía demasiado bien lo que son los combates morales como para suponer que el hombre pudiera hacerse virtuoso por una conversión súbita. Y así vemos que distingue entre tres clases de proficientes: 1) Aquellos que se han apartado de algunos de sus pecados, pero no de todos; 2) aquellos que se han resuelto a renunciar a las malas pasiones en general, pero que todavía están sujetos a recaídas ocasionales; 3) aquellos que han superado la posibilidad de las recaídas, pero están faltos aún de confianza en sí mismos y de la conciencia de su propia sabiduría. Acércanse, pues, éstos a la sabiduría, a la virtud perfecta[1016]. Séneca admite también el uso, para buenos fines, de los bienes externos, por ejemplo, de las riquezas. El sabio será dueño de su dinero y no esclavo de éste. Da consejos prácticos sobre cómo asegurar el progreso moral, p. ej., mediante el examen de conciencia diario, que él mismo practicaba[1017]. De nada sirve retirarse a la soledad si al mismo tiempo no intentas cambiarte a ti mismo: el mudar de sitio no equivale necesariamente a mudar de costumbres, y dondequiera se vaya habrá que seguir combatiéndose a sí mismo. Fácil es comprender cómo pudo originarse la leyenda de una correspondencia epistolar entre Séneca y San Pablo cuando leemos en el filósofo pagano frases como ésta: *Nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est*.[1018]

Insiste Séneca en la doctrina estoica de la relación que existe entre todos los seres humanos, y en vez de la autosuficiencia del sabio -mezclada de desprecio a los demás- nos recomienda que ayudemos a nuestros semejantes y perdonemos a los que nos hayan injuriado. *Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*.[1019] Recalca la necesidad de una benevolencia activa: «La Naturaleza me ordena servir a los hombres, sean éstos esclavos o libres, libertos o libres por nacimiento. Allí donde haya un ser humano hay lugar a la benevolencia»[1020]. «Mira que todos te amen mientras vives y que puedan lamentarse cuando mueras.»

Pero, a los que hacen el mal es necesario castigarles. *Bonis nocet qui malis*

parcet.[1021] Aunque el castigo que mejor corrige, en orden a la reforma del culpable, es el más blando, y no debe infligirse por rabia ni por deseo de venganza (cfr. *De ira* y *De clementia*)

2. Epicteto de Hierápolis (c. 50-138 d. J. C.)

Fue primero esclavo perteneciente la casa de Nerón, y, una vez manumitido, siguió viviendo en Roma hasta que los filósofos fueron expulsados de la Ciudad por el emperador Domiciano (89 o 93 d. J. C.). Entonces fundó una escuela en Nicópolis, en el Epiro, y siguió dirigiéndola probablemente hasta su muerte. En Nicópolis oyó sus lecciones Flavio Arriano, quien compuso a base de ellas ocho libros de Διατριβαί. De aquellos ocho libros han llegado hasta nosotros solamente cuatro. Arriano publicó también un breve resumen o manualito con las principales enseñanzas de su maestro, el ᾿Εγχειρίδιον.

Epicteto hace mucho hincapié en que todos los hombres son capaces de adquirir la virtud y en que Dios ha dado a todos ellos los medios suficientes para que puedan llegar a ser felices como hombres de firme carácter y dueños de sí. «¿Cuál es, pues, la naturaleza del hombre? ¿Morder, golpear, poner en prisiones, decapitar? ¡No!, sino hacer el bien, cooperar con los demás, desearles beneficios.»[1022] Todo hombre tiene las intuiciones iniciales de orden moral que le bastan para construir moralmente su vida. «Observa a quién alabas cuando alabas sin parcialidad: ¿alabas al justo o al injusto, al moderado o al inmoderado, al temperante o al intemperante?»[1023] «Hay ciertas cosas que los hombres no totalmente pervertidos comprenden gracias a las nociones que todos poseen.»[1024]

Sin embargo, aunque todos los hombres tienen base suficiente para la edificación de su vida moral, la instrucción filosófica les es necesaria a todos para que se hagan capaces de aplicar sus nociones fundamentales (προλήψεις) del bien y del mal a las circunstancias particulares. «Las concepciones primarias son comunes a todos los hombres»[1025], pero a la hora de aplicarlas a los hechos concretos pueden presentarse dificultades. Esto explica que difieran las nociones éticas, en el sentido ya de nociones aplicadas, entre los diversos pueblos e individuos[1026]. La educación es, por lo tanto, necesaria y, en la medida en que la recta aplicación de los principios dependa del razonamiento lógico, no se ha de despreciar el conocimiento de la lógica. Lo

importante, pues, no es que el hombre posea un conocimiento de la dialéctica formal, sino que sea capaz de aplicar en la práctica sus principios y, sobre todo, que rija por ellos su conducta. Hay dos factores en los que consiste principalmente la educación 1) aprender a aplicar las concepciones primarias naturales a las circunstancias concretas de acuerdo con la «naturaleza»; 2) aprender a distinguir entre lo que depende de nosotros y lo que no está en nuestra mano[1027]. Epicteto, como toda la escuela estoica en general, da mucha importancia a esta última distinción: Lograr honras y riquezas, disfrutar siempre de salud, evitar los daños físicos o el caer en desgracia del Emperador, alejar de uno mismo y de los amigos y parientes la muerte o los desastres, nada de esto depende sólo de los esfuerzos del individuo humano; así pues, éste deberá esforzarse por no poner el corazón en ninguna de tales cosas y aceptar todo cuanto le suceda a él mismo y a sus amigos y deudos como designio del Hado, como voluntad de Dios: habrá de aceptar todos los sucesos de esta clase sin rebeldías, protestas ni descontento, como expresión del querer divino. ¿Qué es, entonces, lo que depende del hombre? Pues sus juicios acerca de los acontecimientos y su voluntad: sobre estas dos cosas tiene dominio, y su autoeducación consiste en llegar a hacer juicios verdaderos y voliciones rectas. «La esencia del bien y del mal reside en la actitud de la voluntad»[1028], y esta voluntad sí que está en poder del hombre, pues «la voluntad puede dominarse a sí misma, pero ninguna otra cosa la puede dominar»[1029]. Lo realmente necesario para el hombre es, por consiguiente, *querer* la virtud, *querer triunfar del pecado*. «Estáte seguro de que nada hay tan dúctil como el alma humana. Como pongas en juego según debes tu voluntad, procederás bien, obrarás perfectamente; y, a la inversa, relaja tu vigilancia y todo estará perdido, porque de dentro viene la ruina y de dentro la salvación.»[1030] Las culpas difieren desde el punto de vista material, pero desde el moral son todas iguales en cuanto que todas implican una voluntad pervertida. Vencerse corrigiendo las torceduras de la voluntad está en manos de todos. «¿O es que no quieres ayudarte a ti mismo? ¡Con lo fácil que es esta ayuda! Para realizarla no te es preciso matar o apresar a nadie, ni tratarle con desprecio, ni llevarle a los tribunales. Lo único que has de hacer es hablar contigo mismo, razonarte a ti mismo. En seguida te persuadirás: nadie tiene tanto poder para persuadirte a ti como el que tienes tú mismo.»[1031]

Como medios prácticos para conseguir el progreso moral, Epicteto aconseja hacer diariamente examen de conciencia (la fidelidad en este ejercicio facilita el cambio de las malas costumbres en buenas), evitar las malas compañías y las ocasiones de pecar, mantenerse de continuo en guardia, etc. Las caídas no deben desalentarnos, sino que hemos de perseverar en la prosecución de la virtud poniéndonos ante los ojos algún ideal de conducta, p. ej., la de Sócrates o la de Zenón. Además, «… recuerda que Otro ve desde arriba cuanto sucede y que tú debes complacerle a Él más que a ningún hombre».[1032]

En el progreso moral distingue tres etapas:

1) Enséñase al hombre a ordenar *sus deseos* según la recta razón, a liberarse de las emociones morbosas y a alcanzar la tranquilidad del ánimo.

2) Ejercítase al hombre para la acción, para que cumpla su deber (τὸ καθῆκον), para que se comporte como verdadero hijo, padre, ciudadano, etc.

3) La tercera fase versa sobre los juicios y los asentimientos, y «su finalidad es hacerlos seguros, de suerte que hasta durante el sueño, o en estado febril o de enajenación, no permitamos que se nos pase sin controlar ninguna representación»[1033]. Se ha emitido el juicio moral infalible.

Los deberes para con uno mismo comienzan por el de mantener limpio el cuerpo: «Ni que decir tiene que prefiero que el joven que por primera vez se orienta hacia la filosofía venga a mí con los cabellos cuidadosamente arreglados y no enmarañados y sucios.»[1034] O sea, que a quien tenga inclinación natural hacia la pulcritud y la belleza hay más esperanzas de poder elevarle hasta la percepción de la belleza moral. Epicteto inculca la templanza, la modestia y la castidad, censurando, por ejemplo, el adulterio. Ha de cultivarse la sencillez, aunque no es malo procurar adquirir riquezas si se hace con fines buenos. «Si es factible adquirir dinero y conservarme al mismo tiempo modesto, fiel y magnánimo, enséñame el camino para lograrlo y lo seguiré, pero si me dices que pierda estas cosas mías que son buenas, para que tú puedas obtener otras que no lo son, ¡fíjate si eres malvado y necio!»[1035] (Esto se lo dice a quienes urgen al amigo para que se haga con dinero a fin de poder tener también ellos algo.) Como todos los estoicos, ensalza Epicteto la veracidad y la lealtad.

Hay que dar ánimos a la piedad verdadera. «A propósito de la religión para con los dioses, sábete que lo principal es tener respecto a ellos opiniones justas: se ha de considerar que existen y que lo gobiernan todo según el orden y la justicia, y además hay que rendírseles con obediencia y someterse a ellos en todos los sucesos, aceptando de buen grado cuanto ocurra, puesto que representa el cumplimiento de los más elevados designios.»[1036] Condena el ateísmo y la negación de la divina Providencia tanto en general como en particular: «En lo que atañe a los dioses, hay quienes dicen que no existe ningún Ser divino, y quienes sostienen que sí que existe, pero que es vano e inútil, y no tiene providencia de nada; aseguran otros que hay un Ser Supremo y providente, pero que sólo se cuida de las cosas grandes y celestiales y no de las cosas existentes sobre la tierra; otros, admiten que piensa en las cosas celestes y en las terrenales, pero nada más en general y no de cada cosa por separado; y hay otros, en fin, entre ellos Ulises y Sócrates, que dicen "No puedo ni moverme siquiera sin que Tú lo sepas".»[1037]

El matrimonio y la familia concuerdan con la recta razón, si bien el «misionero» puede permanecer célibe para realizar su cometido más libremente[1038]. El hijo siempre ha de obedecer a su padre, excepto si éste le ordena algo inmoral. El

patriotismo y la participación activa en la vida pública son recomendados —de manera un poco contradictoria—, pero la guerra es condenada, y el soberano, se dice, deberá ganarse la obediencia de sus súbditos dándoles ejemplo y cuidándose de ellos hasta llegar, si fuere preciso, al sacrificio propio.

Sin embargo, el cosmopolitismo y el amor a la humanidad trascienden los límites del estrecho patriotismo. Dios es el Padre de todos los hombres, que son, por lo mismo, hermanos según la naturaleza. «¿No quieres recordar quién eres y a quién gobiernas? ¿No ves que tus súbditos son parientes tuyos, que son tus hermanos por naturaleza, vástagos de Zeus?»[1039] A todos los hombres les debemos amor y a nadie hemos de devolver mal por mal. «Suponer que fácilmente seremos despreciados por los demás como no dañemos de todas las maneras posibles a quienes nos hayan mostrado primero su hostilidad es un pensamiento propio de hombres innobles e insensatos, pues supone que se considera la incapacidad de dañar como el motivo por el que se nos juzga despreciables, cuando en realidad el hombre verdaderamente despreciable no es el incapaz de dañar sino el incapaz de beneficiar.»[1040] Pero Epicteto, igual que los demás estoicos, no rechaza la noción de la necesidad del castigo: insiste en que las infracciones de la ley deben castigarse, pero que la pena ha de proceder de madura deliberación y no de rabia y enojo, y tiene que atemperarse con el perdón y calcularse para que sea, no solamente restrictiva, sino que también sirva de remedio al culpable.

En el *Discurso* (3, 22), dedica Epicteto un capítulo al cinismo y en él muestra al filósofo cínico como a un predicador de la verdad en lo concerniente al bien y al mal: como al embajador de Dios. Sin compartir el desprecio de los cínicos a la ciencia, Epicteto parece que admiró la indiferencia de aquellos filósofos para con los bienes externos. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que, según él, la felicidad dependa de lo que está sólo en nuestro poder y no de condiciones externas —o sea, que dependa de nuestra voluntad, de nuestras ideas sobre las cosas y del empleo que de nuestras ideas hacemos. Mientras busquemos nuestra felicidad en bienes que no dependan enteramente de nosotros mismos, ya se trate de su alcance o de la continuidad en su posesión, estaremos llamando a la desdicha. Así pues, hemos de practicar la abstención —ἀνέχου καὶ ἀπέχου— y buscar nuestra felicidad dentro de nosotros mismos.

(Praechter cuenta el caso del director de un sanatorio suizo que solía poner en manos de sus pacientes neurasténicos y psicasténicos un ejemplar del *Enquiridion* traducido al alemán, cuya lectura servía de eficaz ayuda para la curación.)[1041]

3. Marco Aurelio

Emperador romano (161-180 d. J. C.), compuso sus *Meditaciones* (en griego) en 12 libros dándoles forma aforística. Sentía viva admiración por Epicteto[1042], y coincidía con éste y con Séneca en dar a su filosofía un tono religioso. Con Marco Aurelio, hallamos también cargado el acento en la afirmación de la divina Providencia y de la sabia ordenación del universo, así como en la de las estrechas relaciones entre el hombre y Dios y del deber de amar a nuestros hermanos y semejantes. El emperador exhorta así a la compasión ante la debilidad humana: «Cuando alguien te haga mal, procura discurrir en seguida qué juicio habrá hecho del bien o del mal para portarse así. Porque, examinando esto, le compadecerás y no te admirarás ni te moverás a indignación, visto que tú también sueles formar dictamen de que aquello mismo u otra cosa parecida es un gran bien, y con ello, razón será que le perdones. Y supuesto que no convengas con él en tener por buenas o malas las mismas cosas, aun por eso mismo, con mayor facilidad, deberás estar de buen ánimo para con quien pecó por ignorancia.»[1043] «Es propio del hombre, particular don suyo, el amar aun a los que le ofendan; esto se hará si al mismo tiempo se nos ofreciere que son también de nuestra misma naturaleza y que pecan por ignorancia y como forzados; además de que, lo mismo nosotros que ellos, moriremos dentro de poco tiempo, y, sobre todo, que ningún daño nos han hecho, puesto que nuestra alma no ha sido peor por la acción de ellos que lo que era antes.»[1044] Se insiste en la benevolencia activa: «¿Pide recompensa el ojo por ver?, ¿o la piden acaso los pies porque caminan? Pues así como estos miembros fueron hechos con el fin único de que ejerciendo sus funciones respectivas tuviesen en eso sólo su premio, del mismo modo el hombre, habiendo nacido para hacer el bien, cuando lo hubiere practicado o de cualquier modo hubiere cooperado a la utilidad pública, en esto cumplió ya con aquello para lo que fue naturalmente criado, y en ello mismo recibió su galardón.»[1045] «Ama a la humanidad, sigue a Dios.»[1046]

Marco Aurelio manifiesta una marcada tendencia a romper con el materialismo estoico. Cierto es que se adhiere al monismo de la Escuela, como en el siguiente pasaje: «¡Todo se armoniza conmigo, que estoy en armonía contigo, oh Universo! Nada de cuanto para ti esté en sazón es para mí inmaduro o gastado. Para ti son todas las cosas, a ti retornan todas. Dice el poeta: "Amada ciudad de Cécrope", y ¿no dirás tú: "Amada ciudad de Zeus"?»[1047] Por otra parte, el emperador observaba puntualmente los ritos del culto politeísta, cosa que explica en cierto modo las persecuciones contra los cristianos durante su reinado, ya que él consideraba el cumplimiento de las exigencias cultuales del Estado como un deber de todo buen ciudadano. Pero aunque Marco Aurelio se atuviese al monismo estoico, propendía a trascender el materialismo mediante su división del hombre en tres porciones: σῶμα

ψυχή y νοῦς; la ψυχή es material, pero al νοῦς se le distingue expresamente de los cuatro elementos, y, por lo tanto —hablando al menos lógicamente—, se le distingue de la materia. El νοῦς humano o τὸ νοερόν procede del νοερόν del Universo, es un ἀπόσπασμα de Dios[1048], es τὸ ἡγεμονικόν.[1049] Se ve palmariamente la influencia del platonismo, pero también es posible que al emperador, que había tenido entre sus maestros al peripatético Claudio Severo[1050], le influyese además el pensamiento de Aristóteles.

El νοῦς es el δαίμων que Dios ha dado a cada hombre para que sea su guía, y este δαίμων es una emanación de la Divinidad. De donde se sigue que quien desobedece los imperativos del δαίμων, que son los de la razón, actúa no sólo irracionalmente sino también impíamente. Resulta así que la inmoralidad es impiedad[1051]. «Conviene vivir con los dioses, y vive así el que frecuentemente les presenta su misma alma resignada y satisfecha con el repartimiento de los hados, y pronta a hacer cuanto sea del agrado de su numen interior, que es una porcioncilla desprendida de la divinidad, la cual Zeus dio a cada uno para que le sirviese de guía y de rector, y ésta es la mente y razón que tiene en sí cada cual.»[1052] El hombre tiene la facultad de evitar la malicia. «En cuanto a las cosas que son verdaderamente malas, como el vicio y la perversidad, esas cosas las han puesto ellos (los dioses) en mano del hombre, para que pueda evitarlas si así lo quiere.»[1053]

Marco Aurelio, siguiendo la tradición estoica, admite sólo una inmortalidad limitada. Aunque insiste, como lo había hecho Séneca, en el dualismo del alma y el cuerpo y describe la muerte como una liberación[1054], reconoce, además de la posibilidad de una «reabsorción» del alma en la conflagración universal, la de que el alma sea también reabsorbida en la Razón Cósmica gracias al incesante cambio de la naturaleza. Sobre este tema se extiende, comparando el fluir de los fenómenos a la corriente de un río[1055]. De todos modos, el alma únicamente tendrá, después de la muerte, una persistencia limitada.[1056]

Capítulo XLI
Los cínicos, los eclépticos y los escépticos.

1. Los cínicos.

La corrupción moral suscitó bastante naturalmente en el Imperio Romano un renacer del cinismo, y la ficción de cartas atribuidas a los cínicos antiguos parece que fue una deliberada contribución a tal renacimiento. Tenemos así 51 cartas que llevan el nombre de Diógenes y 36 que figuran como escritas por Crates.

Los estoicos romanos del tipo de Séneca se dirigían sobre todo a los miembros de las clases sociales más altas, a hombres que pertenecían al círculo relacionado de ordinario con la Corte, a hombres, principalmente, que tenían alguna aspiración a la virtud y a la tranquilidad del alma pero estaban al mismo tiempo descarriados por la vida de lujo y de afán de placeres que llevaba la aristocracia; sentían éstos los tirones de la carne y los atractivos del pecado, pero estaban también cansados de dejarse arrastrar y dispuestos a cogerse con fuerza la mano salvadora que se les pudiese tal vez echar. Ahora bien, además de la aristocracia y de las gentes ricas, había las masas populares, que habían podido beneficiarse hasta cierto punto de los ideales humanitarios propagados entre sus amos y señores por los estoicos, pero a quienes no se dirigían directamente los discursos de hombres como Séneca. Para salir al paso a las necesidades espirituales y morales de las masas surgió un tipo diferente de «apóstol»: el predicador o misionero cínico. Estos predicadores cínicos llevaban una vida itinerante, eran pobres y sumamente austeros, y querían lograr la «conversión» de las multitudes que acudían a oírles —como cuando el célebre *Apolonio de Tiana* (que pertenece más bien a la historia del neopitagorismo), místico y taumaturgo de extensa fama, predicaba el fomento del espíritu público a los habitantes de Esmirna, que estaban divididos en facciones rivales, o sermoneaba sobre la virtud a la muchedumbre reunida en Olimpia para asistir a los juegos y a las carreras—.[1057] Tal era el caso también de *Musonio* (quien, a pesar de su afinidad con el cinismo, pertenecía de hecho a la escuela estoica y fue el maestro de Epicteto): arengaba a las tropas de Vespasiano y de Vitelio ponderando los beneficios de la paz y los horrores de la guerra civil aun con riesgo de su propia vida[1058], o denunciaba la impiedad y exigía la virtud tanto a los hombres como a las mujeres. Fueron a menudo hombres

de indomable valor, como se ve por el caso de Musonio de que acabamos de hablar, o por aquel desafío de Demetrio a Nerón: «Tú me amenazas a mí de muerte, pero la naturaleza te está amenazando a ti.»[1059] Demetrio, alabado por Séneca en sus escritos, consoló a Trásea, cuando éste estaba para morir, con sus discursos sobre el alma y su destino.[1060]

Luciano critica despiadadamente a los predicadores cínicos ensañándose en especial contra sus malos modales, su incultura, su grosería y mal gusto, sus vulgaridades e indecencias. Luciano era adverso a todo entusiasmo, y el fervor religioso y la exaltación mística le repugnaban hasta tal punto que, con frecuencia, por su falta de simpatía y de comprensión, es injusto con los cínicos; pero téngase presente que no era él el único en criticarlos, pues Marcial, Petronio, Séneca, Epicteto, Dión Crisóstomo y otros autores condenan unánimemente sus abusos, por lo que hay que admitir sin ningún género de duda que semejantes abusos eran reales. Algunos de los cínicos fueron ciertamente impostores y farsantes que exponían al desprecio público el nombre de la filosofía, según lo afirma Dión Crisóstomo sin reservas[1061]. Otros daban claras muestras de un egoísmo y de una falta de buen gusto y de respeto a su dignidad que resultaban verdaderamente repugnantes, como cuando aquel mismo Demetrio que había apostrofado a Nerón se empeñó en insultar también al emperador Vespasiano, que no era ningún Nerón, o cuando Peregrino atacó al emperador Antonino Pío[1062]. (Vespasiano no hizo el menor caso de Demetrio, y a Peregrino lo único que le ocurrió fue que el prefecto le mandó alejarse de la Ciudad. El cínico que insultó públicamente a Tito, en pleno teatro, por sus relaciones con Berenice, fue azotado, mientras que Heros, que repitió la hazaña, fue decapitado.)[1063] Luciano tiende a interpretar la conducta de los cínicos peyorativamente. Así, cuando Peregrino —llamado Proteo—, que se había hecho cristiano en Palestina pero muy pronto había vuelto a las filas de los cínicos, se hizo después quemar vivo en Olimpia para dar un ejemplo de desprecio a la muerte e imitar a Herakles, patrono de los cínicos, y para unirse con el elemento divino, Luciano afirma que a todo ello le movió tan sólo el ansia de notoriedad (κενοδοξία)[1064]. Desde luego que el motivo de la vanagloria pudo entrar en juego, pero no parece admisible que fuera el único que movió a Peregrino a querer sufrir tan atroz muerte.

Sin embargo, a pesar de las extravagancias y de los impostores y farsantes, no se ha de condenar del todo al cinismo. *Démonax* (c. 50-150 d. J. C.) fue honrado por todos en Atenas a causa de su bondad[1065], y cuando los atenienses propusieron instituir en la ciudad espectáculos de gladiadores, el filósofo les dijo que comenzaran por demoler el altar de la Piedad. Aunque simple y frugal en todas sus costumbres, parece que evitó la ostentación de tales virtudes. Llevado ante los tribunales de Atenas bajo acusación de impiedad, porque se negaba a ofrecer sacrificios y a hacerse

iniciar en los misterios de Eleusis, respondió que Dios no tiene ninguna necesidad de sacrificios, y en cuanto a los misterios, que si contuvieran alguna revelación de buenas nuevas para el hombre, él tendría a bien publicarlo, pero que si carecían de todo valor se sentiría obligado a prevenir al pueblo contra ellos.[1066]

Enomao de Gadara desechó las fábulas antropomórficas del paganismo concernientes a los dioses y combatió con energía contra el renacer de las creencias en la adivinación y en los oráculos. Los oráculos, decía, son pura añagaza, mientras que el hombre cuenta en todo caso con su voluntad libre y él sólo es responsable de sus acciones. Juliano el Apóstata, acérrimo defensor del paganismo, se encendía en indignación con sólo recordar a un hombre como Enomao, que había osado atacar a los oráculos paganos.[1067]

Dión Crisóstomo

Predicador célebre y honorable, que nació hacia el año 40 d. J. C. y vivió, ciertamente, hasta bastante avanzado el reinado de Trajano. Pertenecía a una aristocrática familia de Prusa (Bitinia) y fue al principio retórico y sofista. Condenado al destierro, hubo de salir de Bitinia y de Italia (82 d. J. C., en tiempos de Domiciano) y llevó una vida errante y de mendigo. Por entonces experimentó una especie de «conversión» y se hizo predicador a la manera de los cínicos itinerantes, dirigiendo sus discursos a las multitudes de menesterosos que poblaban el Imperio. Dión conservó, no obstante, sus maneras retóricas, y gustaba de revestir las verdades morales que exponía en sus disertaciones de formas elegantes y atractivas; aunque fiel en esto a la tradición de los rétores, insistía en sus prédicas sobre la obligación de vivir conforme a la voluntad divina, sobre el ideal moral, la práctica de la verdadera virtud y lo insuficiente de la civilización meramente material. En el Εὐβοικός describe la vida del campesino pobre pintándola como más natural, libre y dichosa que la de los ricos habitantes de las ciudades, pero se ocupa también de estudiar cómo los pobres que viven en las urbes pueden vivir sus vidas de un modo más satisfactorio sin andar suspirando por el lujo y sin empedernirse en lo que es peligroso para el alma o para el cuerpo. Amonesta a los ciudadanos de Tarso advirtiéndoles que tienen un falso sentido de los valores: la felicidad no ha de buscarse en poseer imponentes inmuebles, riquezas y una vida muelle y delicada, sino en la templanza, la justicia y

la verdadera piedad. Las grandes civilizaciones materialistas del pasado, como por ejemplo la de Asiria, sucumbieron, así como el inmenso imperio de Alejandro desapareció también y ahora Pella es sólo un montón de ruinas[1068]. Exhorta al pueblo de Alejandría a que deje sus vicios y su ansia de sensaciones, echándole en cara su falta de dignidad y lo vulgar de sus intereses.[1069]

Las preocupaciones sociales de Dión le condujeron al estoicismo, y utilizó en efecto las doctrinas estoicas de la armonía universal y del cosmopolitismo. Igual que Dios reina sobre el mundo, debería reinar el monarca en el Estado, y así como el mundo es una armonía de muchos fenómenos, igualmente los Estados individuales deberían conservarse de tal manera que viviesen en armónica paz y, por ende, en libres relaciones recíprocas. Junto a la influencia del estoicismo, parece que Dión recibió la de Posidonio, del que toma la división de la teología en tres clases: la de los filósofos, la de los poetas y la del culto oficial o estatal. Después del período de su destierro bajo Domiciano, alcanzó el favor de Trajano, quien tenía por costumbre invitar al filósofo a su mesa y a que ocupase un sitio en su carroza, aunque aseguraba no entender ni una palabra de la retórica de Dión: «τὶ μὲν λέγεις, οὐκ οἶδα. Φιλῶ δέ σε ὡς ἐμαυτόν».[1070]

Ante la corte de Trajano pronunció Dión varios de sus discursos, en los que hacía un contraste entre el monarca ideal y el tirano. El verdadero monarca es el pastor de su pueblo y ha sido puesto por Dios para el bien de sus súbditos. Ha de ser un hombre auténticamente religioso[1071] y virtuoso, padre de su pueblo, trabajador infatigable y enemigo de las lisonjas.

Para Dión Crisóstomo, la idea de Dios es innata y universal en todos los hombres, y llega a adquirirse plena conciencia de ella contemplando el plan y la Providencia de Dios en el universo. No obstante, Dios se oculta a nuestras miradas, y nosotros somos como niños pequeñitos que tienden sus brazos hacia su padre o su madre[1072]. Pero, aunque Dios en Sí mismo se nos vele, tratamos de imaginárnosle lo mejor que podemos, y esto quienes más lo consiguen son los poetas. Los artistas se dedican también a ello, aunque menos adecuadamente, porque ningún pintor o escultor será nunca capaz de representar con propiedad la Naturaleza divina. De todos modos, al figurar a Dios en forma humana no hacen nada indebido, pues no merece reproche el que se recurra al ser más digno del que tenemos experiencia directa como a una imagen de la Divinidad.

Posteriormente se encuentran vestigios de un cinismo cristianizado, por ejemplo en la personalidad de *Máximo de Alejandría*, que pasó a Constantinopla en 379 o 380 d. J. C. y trabó íntima amistad con San Gregorio Nacianceno, aunque después se haría consagrar obispo a espaldas del santo. Máximo imitaba a los estoicos en sus maneras de proceder, pero no parece que fuera muy consistente su conducta.[1073]

2. Los eclécticos.

Una escuela que se declaraba abiertamente ecléctica fue la fundada por *Potamón de Alejandría* en tiempos de Augusto. Según Diógenes Laercio, esta escuela recibió el nombre de Ἐκλεκτικὴ αἵρεσις[1074] y parece que combinó elementos estoicos y peripatéticos, aunque Potamón escribió también un comentario a la *República* platónica.

Tendencias eclécticas manifestó asimismo la escuela de *Q. Sextio* (nacido c. 70 a. J. C.). Adoptó los principios estoicos y cínicos, combinando con ellos elementos pitagóricos y platónicos. Sextio hizo suyas las costumbres pitagóricas del examen de conciencia y de la abstinencia de carnes, y su discípulo *Soción de Alejandría* tomó de los pitagóricos la doctrina de la metempsicosis. Esta escuela no fue, al parecer, muy importante, aunque Séneca era discípulo de Soción.[1075]

3. Los escépticos.

Aunque ya la Academia, con anterioridad a Antíoco de Ascalón, había mostrado, según hemos visto, una marcada tendencia al escepticismo, fue a la escuela de Pirrón, más bien que a la Academia, a la que consideró como antecesora suya el nuevo escepticismo. El fundador de la renaciente Escuela, *Enesidemo de Knosos*, escribió ocho libros Πυρρωνείων λόγων. Los miembros de esta escuela trataron de hacer comprender lo relativo de todos los juicios y opiniones, concretando sus argumentos en pro de tal tesis en lo que llamaron Τρόποι. Sin embargo, aunque se oponían decididamente al dogmatismo filosófico, no dejaron de reconocer los derechos de la vida práctica y estatuyeron normas según las cuales pudiese actuar el hombre. Esto no era ajeno al espíritu de Pirrón, quien, pese a su escepticismo, había declarado que la costumbre, la tradición y la ley del Estado constituyen unas normas para la vida práctica.

Enesidemo de Knosos

Enseñó en Alejandría y compuso su obra probablemente hacia el año 43 a. J. C., ideó diez «tropos» o argumentos en defensa de la posición escéptica[1076]. Eran éstos:

La diferencia entre los diversos tipos de seres vivientes implica diferentes —y por lo tanto relativas— «nociones» de un mismo objeto.

Igual se diga de las diferencias entre los distintos hombres.

La diferente estructura y diversa presentación de nuestros varios sentidos (p. ej., hay una fruta oriental que huele mal pero tiene un sabor delicioso).

Las diferencias entre nuestros varios estados, p. ej., de vigilia o sueño, de juventud o edad avanzada. Así, una corriente de aire puede parecerle a un joven placentera brisa mientras a un viejo le llena de escalofríos.

Las diferencias de perspectiva, p. ej., el bastón inmerso en el agua parece quebrado; una torre cuadrada parece desde lejos redonda.

Los objetos de la percepción nunca se presentan en su puridad, sino siempre envueltos en un medio, por ejemplo, el aire. De ahí la mezcla ἐπιμιξία. Así, la hierba parece por la noche de color gris y dorada a la luz del atardecer. El rostro maquillado de una mujer es muy diferente a la luz del sol y a la luz de una lámpara eléctrica.

Hay diferencias en la percepción que se deben a diferencias de calidad, p. ej., un grano de arena parece rugoso, mientras que, si dejamos que la arena se deslice por entre nuestros dedos, sus granos nos parecen suaves y lisos.

La relatividad en general.

La diferencia entre las impresiones debida a la frecuencia o a la escasez de la percepción; p. ej., el corneta, que se ve raras veces, impresiona más que el sol.

Las distintas maneras de vivir, los diferentes códigos de moralidad, la diversidad de leyes, mitos y sistemas filosóficos (cfr. los sofistas).

Estos diez Τρόποι de Enesidemo fueron reducidos a cinco por Agripa:[1077]

La diversidad de opiniones a propósito de unos mismos objetos.

El proceso hasta el infinito que implica toda prueba de algo (es decir, que cualquier prueba o demostración estriba en asertos que han de ser probados a su vez, y así sucesivamente…).

La relatividad que implica el que los objetos les parezcan diferentes a unas personas y a otras, según el temperamento, etc., del sujeto perceptor y según su relación con los demás objetos.

Lo arbitrario de las afirmaciones dogmáticas que se toman como punto de partida para eludir el regressus in infinitum.

El círculo vicioso en que se incurre al dar por supuesta necesariamente en la prueba de cualquier cosa la conclusión misma que ha de probarse.

Otros escépticos redujeron los Τρόποι a dos:[1078]

De nada podemos llegar a cercioramos nunca por ello mismo, como lo atestigua la enorme variedad de las opiniones, entre las que no puede hacerse ninguna elección con certeza.

De nada se puede llegar a estar cierto por ningún otro medio, ya que al intentarlo se incurre o en el regressus in infinitum o en un círculo vicioso.

(Evidentemente, estos argumentos en pro del relativismo giran, al menos la mayoría de ellos, en tomo a la percepción. Mas la percepción nunca yerra, puesto que no juzga, y el error reside en el juicio falso. Además, la razón puede prevenir el error evitando el juicio apresurado, considerando la materia con más detención, suspendiendo el juicio en determinadas circunstancias, etc.)

Sexto Empírico (c. 250 d. J. C.)

Es nuestra principal fuente para los detalles de la doctrina escéptica, arguyó contra la posibilidad de probar una conclusión silogísticamente[1079]. La premisa mayor —por ejemplo «Todos los hombres son mortales»— no puede probarse por una inducción completa, y la incompleta implica el conocimiento de la conclusión —«Sócrates es mortal»—, porque no tenemos derecho a decir que *todos* los hombres son mortales, a no ser que sepamos ya que Sócrates también es mortal. El silogismo es, pues, un ejemplo de circularidad. (Advirtamos que esta objeción contra el silogismo, suscitada de nuevo por John Stuart Mill en el siglo XIX, sólo sería válida si se rechazara la doctrina aristotélica de la esencia específica y se adoptase de plano el nominalismo. Es por nuestra percepción de la esencia o naturaleza universal del hombre por lo que tenemos derecho a afirmar que todos los hombres son mortales, y no porque nos apoyemos en una observación de absolutamente todos los casos particulares, lo cual sería aquí imposible. La premisa mayor está basada, pues, en la naturaleza del hombre, y no requiere el conocimiento explícito de la conclusión del silogismo. Ésta se halla contenida *implícitamente* en la premisa principal, y el proceso silogístico explicita y aclara tal conocimiento implícito. El punto de vista del nominalismo exige, por supuesto, una nueva lógica, y Stuart Mill trató de establecerla.) Los escépticos ponían en cuestión también la validez de la noción de causa, pero no parece que diesen ya con las dificultades epistemológicas que idearía,

andando el tiempo, David Hume[1080]. La causa es esencialmente *relativa*, y lo relativo no es objetivo sino que es algo que la mente atribuye de un modo extrínseco. Añádase que la causa debe ser, o bien simultánea, o bien anterior, o bien posterior al efecto. Simultánea no puede serlo, ya que entonces cabría decir tanto que B era causa de A como que A lo era de B. Tampoco puede ser anterior al efecto, pues en tal caso existiría ya sin relación con su efecto, siendo así que la causa dice esencialmente relación a él; y no podría ser posterior a su efecto… por razones obvias.

Trataron de probar también los escépticos la existencia de antinomias en la teología. Por ejemplo: Dios ha de ser o infinito o finito[1081]. Mas no es ni lo primero, porque entonces sería inmoble y, por ende, carecería de alma y de vida, ni lo segundo, porque entonces sería menos perfecto que el Todo, cuando en realidad Dios tiene que ser perfecto *ex hypothesi*. (Es éste un argumento contra lo estoicos, para quienes Dios es material; en nada atañe a quienes sostengan que Dios es un Espíritu infinito. El Espíritu Infinito no puede moverse, pero así y todo está vivo o, más bien, es Él la Vida infinita.) Además, la doctrina estoica de la Providencia implica forzosamente un dilema: En el mundo hay muchos males y sufrimientos; ahora bien, o Dios quiere y puede evitar esos males y esos sufrimientos, o no quiere o no puede. Esta última hipótesis es incompatible con la noción de Dios (por más que J. S. Mill haya concebido la extraña noción de un Dios finito con el que cooperamos nosotros). Por lo tanto, Dios quiere y puede evitar el mal y el sufrimiento en el mundo; sin embargo, es bien patente que no lo hace así. De donde parece seguirse que o no hay Providencia o por lo menos ésta no es universal. Pero nosotros no podemos dar ninguna explicación de por qué la Divina Providencia se extendería hasta unos seres y no hasta otros. Así pues, hemos de concluir por fuerza que no existe Providencia ninguna por parte de Dios.[1082]

En lo que concierne a la vida práctica, los escépticos enseñaban que hemos de atenernos a lo que nos presentan las percepciones y el pensamiento, dar satisfacción a nuestros instintos naturales, sometemos a la ley y a la tradición y procurar la ciencia. Verdad es que en la ciencia nos es imposible alcanzar la certeza, pero podemos seguir *buscándola*.[1083]

Capítulo XLII
Los neopitagóricos

La antigua escuela pitagórica parece ser que se extinguió en el s. 4 a. J. C.: si continuó de hecho, no tenemos pruebas de que su existencia fuese vigorosa y eficiente. Pero en el s. I a. J. C. la Escuela resucitó, en la forma que se conoce por el nombre de «neopitagorismo». Unían a la nueva escuela con la antigua no sólo la veneración al fundador, sino también cierto interés por las investigaciones científicas y, sobre todo, el cariz religioso. Mantuviéronse muchas cosas del pitagorismo antiguo: los neopitagóricos se adhirieron, naturalmente, a la doctrina del dualismo alma-cuerpo —rasgo muy pronunciado, según vimos, de la filosofía platónica— y añadieron a ésta elementos místicos, que respondían a la demanda contemporánea de una religión más pura y personal. Pretendíase llegar a la intuición directa y reveladora de la Divinidad, hasta el punto de que el filósofo es descrito a menudo como profeta y obrador de prodigios, p. ej., Apolonio de Tiana[1084]. Con todo, la nueva escuela distaba mucho de ser simple repetición del primer sistema pitagórico, pues seguía la tendencia predominante hacia el eclecticismo, y hallamos así a los neopitagóricos orientándose, en concreto, hacia las filosofías platónica, aristotélica y estoica. Tales elementos tomados en préstamo no los fundieron en una síntesis común a todos los miembros de la escuela, pues cada uno de ellos se hacía la síntesis a su modo: en la de uno predominaban los temas estoicos, en la de otro los de origen platónico, etc. Sin embargo, el neopitagorismo tiene bastante importancia histórica, no solamente por su íntima relación con la vida religiosa de aquel entonces (al parecer se originó en Alejandría, encrucijada de la filosofía helenística, la ciencia especializada y las religiones orientales), sino además porque es una etapa en el camino hacia el neoplatonismo. Así, Numenio enseñó la doctrina de la jerarquía divina —diciendo que el dios primero, el πρῶτος θεός era el οὐσίας ἀρχή o πατήρ, el dios segundo el Demiurgo y el dios tercero el mundo, τὸ ποίημα

Sexto Empírico nos habla de que en el seno del neopitagorismo había varias tendencias. En una de sus modalidades se hacía derivar todo de la mónada o del punto (ἐξ ἑνὸς σημείου). El punto engendra la línea al desplazarse, de las líneas se originan las superficies y de éstas los cuerpos de tres dimensiones. Tenemos aquí un sistema monista, influido evidentemente por viejas concepciones matemáticas. En otra forma del neopitagorismo, aunque todo derive a fin de cuentas del punto o μονάς, se insiste principalmente en el dualismo de la μονάς y la ἀόριστος δυάς.[1085] Nada tienen de muy original estas formas de neopitagorismo, pero en ellas aparece la «emanación», que habría de desempeñar importantísimo papel en el neoplatonismo. Uno de los motivos que contribuyeron sin duda a la formación de la teoría neoplatónica de la emanación y a la tesis de que existen seres intermedios entre el

mundo corpóreo y el Dios Supremo fue el deseo de mantener libre de todo contacto con las cosas sensibles la pureza de la Divinidad. Se hace resaltar mucho la absoluta trascendencia de Dios, su posición «por encima de cualquier ser». Ahora bien, este tema de la trascendencia de Dios es ya discernible en el neopitagorismo. Puede que le influyesen para ello la filosofía judeo-alejandrina y la tradición oriental, aunque los gérmenes de la doctrina se hallan ya implícitos en el pensamiento mismo de Platón. El célebre taumaturgo *Apolonio de Tiana* (que «floreció» a fines del S. I d. J. C. y cuya «vida» fue escrita por Filóstrato) distinguía entre el Primer Dios y los demás dioses: a Aquél los hombres no debían ofrecerle sacrificios materiales, puesto que todo lo material está manchado, es impuro. A los otros dioses sí que se les han de ofrecer sacrificios, pero no al Primero, al que únicamente hay que ofrecerle el acatamiento de nuestra razón, sin discursos ni ofrendas externas.

Figura interesante es la de *Nicómaco de Gerasa* (en la Arabia), que vivió hacia los años 140 d. J. C. y fue autor de una ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή. En su sistema las Ideas existían desde antes de la formación del mundo (Platón), y eran números (Platón nuevamente). Pero tales Ideas-Números no existían en un mundo trascendente propio de ellas: eran, más bien, Ideas de la Mente divina y, por tanto, modelos o arquetipos según los cuales se habían formado las cosas de este mundo (cfr. Filón el Judío, el platonismo medio y el neoplatonismo). La transposición de las Ideas al Entendimiento divino fue, pues, anterior a la aurora del neoplatonismo, del cual pasó luego a la tradición cristiana.

Una transposición semejante se observa en la filosofía de *Numenio de Apamea* (en Siria), que vivió en la segunda mitad del S. II d. J. C. y parece que conoció bien la filosofía de los judíos alejandrinos. Según Clemente, hablaba de Platón como del Μωΰσῆς ἀττικίζων [«Moisés ático»].[1086] En su filosofía, el πρῶτος θεός es el Principio del ser (οὖσίας ἀρχή) y el βασιλεύς.[1087] Es también la actividad del Pensamiento Puro (vous), y no tiene participación directa en la formación del mundo. Además, es el Bien. Numenio parece identificar, pues, la Forma platónica del Bien con el Dios aristotélico o νόησις νοήσεως. El segundo dios es el Demiurgo (*Timeo*), que es bueno porque participa del ser del Dios Primero y que, como γενέσεως ἀρχή, construye el mundo. Lo hace labrando la materia y modelándola según el patrón de las Ideas arquetípicas. El mundo mismo, producción del Demiurgo, es el tercer dios. Estos tres dioses los caracteriza también Numenio como πατήρ, ποιητής y ποίημα respectivamente, o como πάππος, ἔγγονος y ἀπόγονος.[1088]

El dualismo resalta mucho en la psicología de Numenio, pues postula éste en el hombre dos almas, una racional y otra irracional, y declara que la introducción del alma en el cuerpo es algo malo, es una «caída». Parece, que enseñó también que existen un alma del mundo buena y otra mala.[1089]

La filosofía de Numenio era, por tanto, un eclecticismo o ensayo de armonización

de elementos tomados de pensadores precedentes, una filosofía que recalcaba bastante la trascendencia divina y, en general, mantenía una neta antítesis entre «lo superior» y «lo inferior», tanto en todo el conjunto de la realidad como en la naturaleza humana en particular.

Relaciónanse con el neopitagorismo la llamada *literatura hermética* y los *Oráculos caldeos* o *caldaicos*. Aquél es el nombre dado a un tipo de escritos «místicos» que se produjeron en el s. I d. J. C. y que deben quizá muchas cosas a antiguas obras egipcias. Los griegos identificaron a Hermes con el dios egipcio Toth, y el apelativo de «Hermes Trismegisto» proviene del egipcio «Gran Toth». Pero, sea cual fuere en realidad de verdad la supuesta influencia de la tradición egipcia en la literatura hermética, lo cierto es que ésta debe lo principal de su contenido a la filosofía griega anterior, y parece que sobre todo a Posidonio. La noción básica de toda esta literatura es la *de la salvación por el conocimiento de Dios* —γνῶσις—, noción que sería la clave del «gnosticismo». Una doctrina soteriológica similar constituía el contenido de los *Oráculos caldaicos*, poema compuesto hacia el año 200 después de J. C. y que, lo mismo que la literatura hermética, combina elementos órfico-pitagóricos, platónicos y estoicos.

Por su estrecha relación con los intereses y las necesidades religiosas de la época, así como por su labor preparatoria para el neoplatonismo, el pensamiento neopitagórico se asemeja al del platonismo medio, al cual debemos volver ahora nuestra atención.

Nota sobre Apolonio de Tiana

El rétor Filóstrato compuso una «vida» de Apolonio a petición de Julia Domna, segunda esposa de Septimio Severo. Escribió el libro hacia el 200 d. J. C. Filóstrato refiere allí que las Memorias de Apolonio recogidas por su discípulo Damis, asirio de nación, le fueron entregadas a Julia Domna por un pariente de Damis; pero todo esto es, probablemente, mera invención literaria[1090]. Haya lo que hubiere, el motivo que impulsó a Filóstrato a escribir esta «vida» parece que fue el deseo de presentar a Apolonio como a un sabio, un verdadero servidor de los dioses y hacedor de maravillas, en vez del mago o conspirador descrito por Merágenes en sus *Memorabilia* sobre Apolonio.[1091] Hay indicios de que Filóstrato conoció y utilizó

los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Vidas de los santos, pero es inseguro el grado en que pretendiera conscientemente sustituir el ideal del Cristo cristiano por un «Cristo helenístico»: los parecidos se han exagerado mucho. Tan oscura como la intención de Filóstrato sigue siendo la base de veracidad en que fundamentó su relato: es prácticamente imposible decir con exactitud qué clase de hombre fue el Apolonio histórico y real.

La obra de Filóstrato tuvo un éxito enorme y fue parte para que se rindiera culto a Apolonio. Así, Caracalla edificó un santuario al gran taumaturgo[1092], mientras que, Alejandro Severo le incluyó en su *Lararium* junto a los dioses penates, a Abrahán, Orfeo y Cristo[1093]. Aureliano perdonó a la ciudad de Tiana, cuya destrucción había decretado, en cuanto recordó que era el lugar natal de Apolonio[1094]. Eunapio le honra en sus *Vidas de los sofistas*[1095], y Amiano Marcelino, compañero del emperador Juliano, cita a Apolonio al lado de Plotino como a uno de los privilegiados mortales que tuvieron la fortuna de ser visitados por los *familiares genii*.[1096]

Cualquiera que fuese la intención del mismo Filóstrato al componer su obra, lo cierto es que los apologistas del paganismo se sirvieron mucho de la figura de Apolonio en su lucha a muerte contra el cristianismo. Así, Hierocles, gobernador del Bajo Egipto en tiempos de Diocleciano y feroz enemigo de los cristianos, intentó quitar importancia a los milagros de Jesucristo citando los prodigios de Apolonio y trató de demostrar la superioridad de la sabiduría pagana, que, a pesar de los milagros de Apolonio, no había elevado a éste al rango de Dios.[1097]

Porfirio utilizó a Apolonio, citando sus milagros y contraponiendo su valeroso desa¬fío a Domiciano a las humillaciones de Cristo en su Pasión[1098]. San Agustín testimonia esta especie de explotación apologética de Apolonio por parte de los paganos.[1099]

Hacia finales del s. 4, Virio Nicómaco Flaviano, un pagano, tradujo al latín el libro de Filóstrato, que fue pulido después por el gramático Tascio Victorino. Al parecer, despertó cierto interés en los círculos cristianos, pues Sidonio Apolinar lo leyó y habla también de Apolonio con gran deferencia.[1100]

Capítulo XLIII
El platonismo medio

Hemos visto ya cómo las Academias Media y Nueva se inclinaron al escepticismo y cómo, cuando la Academia volvió al dogmatismo bajo la dirección de Antíoco de Ascalón, sostuvo éste la teoría de la unidad fundamental de las filosofías platónica y peripatética. No es, por tanto, de extrañar el que nos encontremos con que uno de los rasgos más característicos del platonismo medio es el de su eclecticismo. Los platónicos no poseían las lecciones orales de Platón, sino sólo sus diálogos más populares, y esto hacía más difícil el intento de fijar con rigor una ortodoxia: no era lo mismo que si el fundador hubiese dejado la herencia de una filosofía sistematizada y articulada con esmero, que hubiera podido servir de norma y de canon al platonismo. Ninguna razón hay, pues, para admirarse de ver al platonismo medio adoptando, por ejemplo, la lógica peripatética, tuesto que los peripatéticos tenían una base lógica más elaborada que aquella con la que los platónicos podían contar.

El platonismo, no menos que el neopitagorismo, experimentó el influjo de las aspiraciones y exigencias religiosas contemporáneas, a resultas del cual aceptó elementos del neopitagorismo y desarrolló, por sus contactos y afinidades con esta escuela, los gérmenes latentes que albergaba en su mismo seno. De ahí que en el platonismo medio hallemos la misma insistencia en la trascendencia de la Divinidad que hemos observado ya en el neopitagorismo, junto con la teoría de los seres intermedios y una creencia en el misticismo.

Por otro lado —y en esto también se alineaba el platonismo medio entre las tendencias contemporáneas— se dedicó mucha atención al estudio y comentario de los Diálogos platónicos[1101]. La consecuencia de tal dedicación fue el auge de la reverencia a la personalidad y a los *dichos* auténticos del fundador y, con ello, una tendencia a subrayar las discrepancias entre el platonismo y los demás sistemas filosóficos: redactáronse escritos contra los peripatéticos y los estoicos. Estas dos corrientes, la una hacia la «ortodoxia» filosófica y la otra hacia el eclecticismo, eran evidentemente opuestas, y en virtud de su simultaneidad no presenta el platonismo medio el aspecto de un todo unitario: cada uno de sus exponentes amalgamaba de diversas maneras distintos elementos. Como lo sugiere su nombre, el platonismo «medio» fue una etapa de transición: es decir, que únicamente en él se encuentra algo que semeje una auténtica síntesis fusionadora de los muchos materiales y tendencias que lo componían. Viene a ser, pues, el neoplatonismo como un mar en el que desembocan numerosos ríos cuyas aguas se entremezclan finalmente todas.

1. Las dos tendencias, al eclecticismo y a la ortodoxia doctrinal, que distinguen al platonismo medio, son halladeras en el pensamiento de *Eudoro de Alejandría* (c. 25 a. J. C.). De acuerdo con el *Teeteto* (176 b), afirmaba Eudoro que el fin de la filosofía

consiste en lograr ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν [la mayor semejanza posible con Dios]. En esta concepción de la finalidad de la filosofía coincidieron —decía Eudoro— Sócrates, Platón y Pitágoras. Lo cual patentiza el aspecto ecléctico del pensamiento de Eudoro y, en especial, la influencia que en él ejercieron los neopitagóricos, de acuerdo con los cuales distinguía tres Unos o ἕν: el primero es la Divinidad suprema, Fuente última del ser, de la que proceden el segundo ἕν (al que llama también μονάς) y la ἀόριστος δυάς [la díada ilimitada, lo múltiple]; el segundo ἕν es τεταγμένον, περιττόν, φῶς, etc., y la ἀόριστος δυάς es ἄτακτον, ἄρτιον, σκότιον, etc. [O sea: el segundo uno es ordenado, superabundante, luz, etc., y la díada ilimitada es lo desordenado, escaso, oscuro, etc.] Pero aunque Eudoro fue, sin duda, influido por el neopitagorismo, y ecléctico, sabemos que escribió una obra contra las *Categorías* de Aristóteles, manifestando así su «ortodoxia», opuesta a la tendencia sincrética.

2. Figura eminente del platonismo medio es la del autor de las célebres *Vidas de los grandes hombres griegos y romanos*, Plutarco de Queronea. Este ilustre personaje nació c. 45 d. J. C. y se educó en Atenas, donde el platónico Amonio le animó a dedicarse a los estudios matemáticos. Visitó con frecuencia Roma y fue amigo de importantes prohombres de la Ciudad imperial. Según Suidas[1102], el emperador Trajano le confirió la dignidad consular y recomendó a sus subalternos de la Acaya que consultasen a Plutarco antes de tomar cualquier decisión en sus asuntos. Llegó a ser también Plutarco arconte epónimo de su ciudad natal y, durante algunos años, sacerdote de Apolo délfico. Además de las *Vidas paralelas* y de las «*Moralia*», escribió comentarios a Platón (v. gr. las Πλατωνικὰ ζητήματα), obras contra los estoicos y contra los epicúreos (v. gr. Περὶ Στοικῶν ἐναντιωμάτων y Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ‘ ̓Επίκουρον), y varios libros sobre materias psicológicas, astronómicas, éticas y políticas. A todo esto hay que añadir diversas composiciones acerca de la vida familiar, la pedagogía y la religión (v. gr. Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείον βραδέως τιμωρουμένων y Περὶ δεισιοδαιμονίας). Algunas obras que pasan por suyas no lo son en realidad (p. ej. los *Placita* y el tratado Περὶ εἱμαρμένης).

El pensamiento de Plutarco fue decididamente ecléctico, pues fue influido no sólo por Platón sino también por los peripatéticos, los estoicos y, sobre todo, por los neopitagóricos. Por lo demás, aunque de una parte el escepticismo de las Academias Media y Nueva le indujese a adoptar una actitud un tanto despreciativa respecto a las especulaciones teóricas y a oponerse con energía a la superstición (esto último se debería acaso, principalmente, a su afán de concebir la Divinidad de manera más pura), combinó con todo esto cierta fe en la profecía, la «revelación» y el «entusiasmo». Habla de una intuición inmediata o contacto con el Trascendente, cosa que contribuyó, sin duda, a allanar el camino hacia la doctrina plotiniana del éxtasis.[1103]

Plutarco quería hacerse con una noción más pura de Dios. «Mientras estamos aquí

abajo, impedidos por las afecciones corporales, no podemos tener intercambio con Dios, a no ser mediante los leves contactos que con Él logramos en la meditación filosófica, semejantes a ensoñaciones. Pero cuando nuestras almas se hayan liberado, introduciéndose en la región de lo puro, de lo invisible e inmutable, ese Dios será el guía y rey de quienes de Él dependen y contemplan con insaciable deseo la Belleza que los labios humanos no pueden describir.»[1104] Este afán de concebir más puramente a Dios le condujo a negar que fuese Él el autor del mal. Sería preciso hallar en el mundo alguna otra causa del mal, y Plutarco la encontraba en el «Alma del mundo». Ésta supone que es la causa del mal y de las imperfecciones del universo, y se la imagina como en rebeldía contra Dios en cuanto Bien puro, de modo que viene a afirmar un dualismo de dos principios: el Bien y el mal. El principio malo parece, no obstante, que en la «creación» fue el «alma del mundo», alma divina por su participación en la Razón, que es una emanación de la Divinidad. El alma del mundo no carece, pues, de razón y armonía, pero, por otra parte, sigue actuando como principio malo, con lo cual se mantiene el dualismo.

Dado que Dios, libre de toda responsabilidad con respecto al mal, queda muy por encima del mundo, es comprensible que Plutarco introduzca por debajo de Dios unos seres intermedios. Aceptó así los astros-divinidades y siguió a Jenócrates y a Posidonio en el postular un número de «demonios» que constituyen el nexo entre Dios y el hombre. Algunos de tales demonios son más próximos a Dios; otros están contaminados por el mal del mundo inferior[1105]. Los ritos extravagantes, los sacrificios bárbaros y obscenos se les ofrecen, en realidad, a los demonios malos. Los demonios buenos son los instrumentos de la Providencia (en la cual hace Plutarco mucho hincapié). Como ya he dicho, Plutarco se proclamaba enemigo de la superstición y condenaba todos los ritos que fuesen indignos de Dios (distinguía, como Posidonio, tres especies de teología); pero esto no le impidió mostrar bastante simpatía hacia la religión popular. Así, en su sentir, las diversas religiones de la humanidad son todas ellas cultos al mismo Dios bajo distintos nombres; y se vale de la interpretación alegórica para justificar las creencias populares. Por ejemplo, en su obra *De Isis y Osiris* trata de demostrar que Osiris representa el principio bueno y Tifón el malo, mientras que Isis representa la materia, que, según él, no es mala, pero, aunque de suyo neutra, tiene a la vez tendencia natural y amorosa hacia el Bien.

Plutarco se sirve, en su psicología, de nociones mitológicas y fantásticas acerca del origen del alma y su relación con los demonios. No nos detendremos en examinarlas. Cabe señalar, sin embargo, que el dualismo que pone de la φυχή y el νοῦς equivale a una réplica del dualismo alma-cuerpo: así como la φυχή es mejor y más divina que el cuerpo, así el νοῦς es superior a la φυχή y más divino que ella, pues la φυχή está sujeta a las pasiones, mientras que el νοῦς es el «demonio» que hay en el hombre y el elemento que debe gobernar. Defiende Plutarco la inmortalidad, y

describe la felicidad de la vida venidera, en la que el alma no sólo logrará conocer la verdad, sino que disfrutará además de la compañía de sus parientes y amigos.[1106]

En su ética se muestra claramente influido por la tradición peripatética, pues recalca la necesidad de alcanzar un feliz equilibrio entre la ὑπερβολή y la ἔλλειφις, entre el exceso y el defecto. Desembarazarse de las inclinaciones no es ni posible ni deseable: lo que hemos de procurar es, más bien, la moderación y la dorada mediocridad.

Plutarco sigue, empero, a los estoicos en permitir el suicidio, y también le influyó el ideal cosmopolita, visto sobre todo a la luz de su experiencia del Imperio romano. El gobernante representa a Dios.

El mundo fue creado en el tiempo, pues el sostenerlo así lo exige el principio de la primacía del alma sobre el cuerpo y de la prioridad de Dios con respecto al mundo[1107]. Los elementos primordiales son cinco (añadiendo el éter), y hay cinco mundos.[1108]

3. *Albino* (S. II d. J. C.), discípulo de Gayo el platónico ecléctico, distinguía entre el πρῶτος θεός, el νοῦς y la φυχή. El πρῶτος θεός es inmóvil (Aristóteles), pero no es motor, y parece que se identifica con ὑπερουράνιος θεός. El primer dios no opera inmediatamente —puesto que es inmóvil pero no motor—, sino mediante el νοῦς o Entendimiento del mundo[1109]. Entre Dios y el mundo están los astros-divinidades y otras deidades, οἱ γεννητοὶ θεοί. Las Ideas platónicas se convierten en las ideas eternas de Dios y son los modelos o causas ejemplares de todos los seres: los εἴδη aristotélicos se subordinan a ellas como copias[1110]. La concepción de Dios como inmóvil y que no actúa con causalidad eficiente es, desde luego, de origen aristotélico, aunque hay en ella otros elementos que son desarrollos de la doctrina platónica, por ejemplo la transposición de las Ideas en ideas de Dios, doctrina que ya hemos encontrado en el neopitagorismo. Albino utiliza también la elevación gradual hacia Dios a través de los varios escalones de la belleza, ascensión sugerida en el *Banquete* de Platón, y su concepción del alma del mundo está en evidente conexión con el *Timeo*.[1111] Con esta fusión de elementos platónicos, y aristotélicos, Albino, como el neopitagórico Numenio, contribuía a preparar el camino al neoplatonismo. Su distinción entre πρῶτος θεός, νοῦς y φυχή era igualmente un paso adelante hacia la distinción neoplatónica entre τὸ ἕν, νοῦς y φυχή. (En su psicología y en su ética, Albino combinó elementos platónicos, aristotélicos y estoicos, por ejemplo al identificar el estoico ἡγεμονικόν con el λογιστικόν platónico, al introducir el παθητικόν aristotélico frente al λογιστικόν, al distinguir con Platón τὸ θυμικόν (Platón: θυμειδές) y τὸ ἐπιθυμητικόν, al utilizar la οἰκείωσις estoica y al declarar que el fin de la ética es el indicado por Platón: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ υνατόν. Siguiendo a los estoicos, hacía de la φρόνησις la primera de las virtudes cardinales, y siguiendo a Platón decía que la virtud general es la δικαιοσύνη, oponiéndose a la «apatía» estoica

y prefiriendo a ella la «metriopatía». ¡Era, verdaderamente, todo un ecléctico!)

De los restantes filósofos del platonismo medio mencionaremos a *Apuleyo* (nacido hacia el 125 d. J. C.), *Ático* (c. 176 d. J. C.), *Celso* y *Máximo de Tiro* (c. 180 d. J. C.). Ático representaba la más ortodoxa tradición platónica, en contraste con la tendencia ecléctica que hemos observado en Albino. Así, reprochaba a Aristóteles el haber despreciado la Providencia divina, enseñado que el mundo es eterno y negado la inmortalidad o, al menos, el no haber afirmado ésta claramente. Pero parece que fue influido por la doctrina estoica, visto cómo recalca la inmanencia de la Divinidad y la absoluta suficiencia de la virtud, contra la doctrina peripatética de que para la felicidad son necesarios la salud y los bienes externos. Ático afirmaba por supuesto la existencia de las ideas platónicas, pero, según lo característico en su época, las identificaba con los pensamientos de Dios. Por añadidura, identificó al Demiurgo del *Timeo* con la Forma o Idea del Bien, y atribuyó a la materia un alma mala como principio suyo propio.

A Celso se le conoce bien por su furibunda animadversión contra el cristianismo: sabemos el contenido de su ʾΑληθὴς λόγος (escrito hacia el 179 d. J. C.) a través de la réplica a él que compuso Orígenes. En aquella obra insistía Celso en la trascendencia absoluta de Dios, y no admitía que lo corpóreo sea obra de Dios; para echar un puente sobre el abismo abierto así entre Dios y el hombre admitía la existencia de «demonios», ángeles y héroes. La Providencia divina tiene por objeto el universo y no es, como creen los cristianos, antropocéntrica.

Parecido énfasis al tratar de la trascendencia divina, y la admisión de dioses inferiores o demonios, más la referencia del mal a la materia se encuentran en los discursos de Máximo de Tiro (c. 180 d. J. C.). Máximo habla de la visión del Dios trascendente: «Sólo podrás verle del todo cuando Él te llame por la longevidad o la muerte; pero entre tanto pueden lograrse algunos vislumbres de la Belleza que ni ojo vio ni lengua alguna es capaz de describir, siempre que se corran un poco los velos que ocultan su esplendor. Mas no profanes dirigiéndole vanas plegarias para pedirle cosas terrenales que pertenecen al mundo del azar o que pueden obtenerse mediante el esfuerzo humano, cosas que el justo no tiene por qué pedirlas y el injusto no merece obtenerlas. La única plegaria que halla respuesta es la que pide bondad, paz y esperanza en la hora de la muerte.»[1112] Los ángeles son ministros de Dios y auxiliares de los hombres; «tres veces diez mil es su número sobre la fecunda tierra, inmortales, ministros de Zeus».[1113]

Capítulo XLIV
La filosofía judeohelenística

Fue especialmente en Alejandría donde se hizo notar más el influjo de la especulación griega sobre el espíritu hebreo, aunque algunos vestigios de tal influencia son también perceptibles en la misma Palestina, como en las enseñanzas de la secta de los esenios (mencionada por primera vez por Flavio Josefo cuando describe la época de Jonatan el Asmoneo, hacia el 160 a. J. C.)[1114], que acusan rasgos órfico-pitagóricos. Por ejemplo, los esenios afirmaban un claro dualismo del alma y el cuerpo, doctrina a la que asociaban la creencia, no sólo en que el alma sobreviviría tras la muerte, sino también en que existía ya antes del nacimiento. Los sacrificios cruentos y la consumición de carnes y de vino vedábanlos rigurosamente, y daban gran importancia a la creencia en ángeles o seres intermedios. Por lo demás, es significativo —aunque no merezca demasiada atención— el hecho de que, cuando Antíoco Epífanes intentó helenizar a viva fuerza a los judíos de Palestina, pudiese hallar cierto apoyo entre los mismos judíos, si bien tropezó con la resuelta oposición de los más ortodoxos, quienes se adherían firmemente a las tradiciones de sus padres y eran, naturalmente, irreconciliables enemigos del desenfreno moral que consideraban traía consigo el helenismo. Sin embargo, Alejandría, aquella gran ciudad cosmopolita situada en los confines del Oriente con el Occidente, llegó a ser el verdadero centro de la filosofía judeo-helenística, que culminó en el pensamiento de Filón. Lejos de su patria, los judíos tendían más, como es lógico, a aceptar la influencia griega, lo cual se manifiesta sobre todo en las tentativas que hicieron para conciliar la filosofía griega con la teología del judaísmo, intentos que produjeron el doble fruto de que, por una parte, se procurase seleccionar los elementos de la especulación griega que mejor se armonizaran con la religión judaica, y, por otra parte, se interpretasen las Escrituras hebreas a la manera alegórica de los griegos alejandrinos y se las estudiase intensamente. Hasta hubo judíos que sostenían que los grandes filósofos griegos habían tomado de la Sagrada Escritura sus principales ideas. Esta suposición carece, desde luego, de fundamentos, históricos en lo que respecta, por ejemplo, a Platón, pero es sintomática de las tendencias sincréticas de los judíos helenizados del Imperio.[1115]

La figura principal de la filosofía judeo-helenística es *Filón de Alejandría*, que nació c. 25 a. J. C. y murió algo después del año 40 de nuestra era, mientras se hallaba en Roma en calidad de embajador de los judíos de su ciudad ante el emperador Gayo. Han llegado hasta nosotros muchas de sus obras, y otras se han perdido.[1116]

Gran admirador de los filósofos griegos, Filón aseguraba que en las obras de aquellos pensadores se puede encontrar la misma verdad que en las Escrituras y en la

tradición del judaísmo. Aunque creía que los filósofos habían utilizado las Sagradas Escrituras, no tenía ningún reparo en interpretar a la vez alegóricamente los Libros Santos si lo juzgaba conveniente. Así, en su obra «Ότι ἄτρεπτον τὸ θεῖον» demuestra que, hablando con propiedad, no puede decirse que Dios se mueve, puesto que nada tiene de corpóreo. Debemos reconocer, pues, dos sentidos en los pasajes antropomórficos de las Escrituras uno superior no antropomórfico y otro inferior antropomórfico, apropiado para el común de las gentes. Cabría suponer que esta labor alegorizante y descubridora de sentidos «más altos» llevase, si se la exagerara, a la negación de la necesidad de observar a la letra los preceptos rituales de la Ley, por lo menos para quienes sean capaces de discernir su sentido más elevado. Pero esto no lo admitiría Filón. El alma es superior al cuerpo, sí, mas éste forma parte del hombre, y aunque el sentido alegórico sea más alto que el literal, no tenemos ningún derecho a despreciar el sentido literal, antes debemos tener en cuenta a la vez la letra y el espíritu. Su intención no era, pues, destruir o suplantar la ortodoxia judía, sino más bien reconciliarla con la filosofía… conservando al mismo tiempo intacta la observancia de la Ley.[1117]

Dios es personal, según lo enseña la teología judaica, pero es también Ser Puro (τὸ ὄντως ὄν), absolutamente simple (φύσις ἁπλῆ), libre y autosuficiente[1118]. No ocupa espacio o lugar, sino que más bien contiene dentro de Sí todas las cosas[1119]. Así y todo, es absolutamente trascendente, rebasando aun las mismas ideas del Bien y de la Belleza (*αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν*)[1120]. El hombre llega a Dios, no por medio de la comprensión científica (*λόγων ἀποδείξει*) —«Para comprender a Dios tendríamos que ser primero Dios, lo cual es imposible»—,[1121] sino en la intuición inmediata (*ἐνάργειᾳ*)[1122]. Dios es, por consiguiente, el Ser inefable que está por encima de donde alcanza el pensamiento humano, y a Él sólo podemos llegar por el éxtasis o la intuición. Vemos, pues, cómo le influyó a Filón la tendencia de su época a exaltar la trascendencia divina —aunque no hemos de olvidar que esta trascendencia de Dios es claramente afirmada por la teología escrituraria hebrea, bien que no sea expresada por ella en terminología filosófica.

Tal insistir en la trascendencia divina y en la elevación de Dios por encima de todo lo material no podía menos de llevar, como más tarde —por ejemplo— en Albino el platónico medio y en el neopitagórico Numenio, a la concepción de unos seres intermedios, concepción requerida para echar un puente entre Dios y el cosmos material. El más excelso de esos seres intermedios es el Logos o Nous. Se habla del Logos como de lo primero de cuanto engendró Dios, del πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.[1123] Según Filón, al Logos, netamente inferior a Dios, se le ha de clasificar en el rango de ὅσα γέγονε, en el que se incluyen otros muchos seres, si bien el Logos tiene entre todos ellos la primacía. Así pues, la concepción filoniana del Logos no coincide con el dogma del Verbo tal como lo mantiene la

teología cristiana, aunque influyó en los primeros pensadores cristianos. Cierto que, a veces, diríase que Filón concibiera el Logos como un aspecto de Dios; pero aun entonces habría que seguir distinguiendo entre la idea filoniana del Logos y la idea cristiana del mismo. Se ha dicho con acierto que Filón oscilaba entre el «monarquianismo» y el «arrianismo» pero que nunca sostuvo el «atanasianismo»; desde luego, esto ha de entenderse en el sentido de que en la doctrina filoniana del Logos no se hace ninguna referencia al hombre histórico. Las Ideas platónicas son puestas en el Logos, de tal suerte que el Logos es el *Τόπος* o lugar en que se halla situado el mundo ideal (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*).[1124] En esto coincide Filón con el neopitagorismo, que ponía las Ideas en el *Nous* (Numenio fue influido por el pensamiento filoniano). Por lo general, Filón habla del Logos así, sin más, aunque distingue dos aspectos o funciones del mismo: ὁ *λόγος ἐνδιάθετος* y ὁ λόγος προφορικός. El primer aspecto consiste en el mundo inmaterial de las Ideas; el segundo, en las cosas visibles de este mundo nuestro, en cuanto que son copias de las Ideas inmateriales[1125]. Tal división del Logos corresponde a la que se establece dentro del hombre: entre *λόγος ἐνδιάθετος* o facultad de la razón misma y el *λόγος προφορικός* o palabra hablada, que procede de aquel *λόγος ἐνδιάθετος* como el arroyo de la fuente. Un ejemplo de las alegorizaciones de Filón puede verse en su descubrimiento de un simbolismo del doble Logos en el doble pectoral del Sumo Sacerdote. El Logos es instrumento de Dios en la formación del mundo, y Filón cree ver una referencia a esto en las palabras del Pentateuco *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ εἰκόνα θεοῦ.*[1126]

Adviértase que cuando el Antiguo Testamento, en la descripción de las teofanías, menciona al ángel de Dios, Filón le identifica con el Logos, lo mismo que cuando se menciona a varios ángeles los identifica con las Potencias (cfr. unas líneas más abajo). Este Logos es una sustancia incorpórea, la Palabra inmaterial o Voz de Dios; pero, en la medida en que se le concibe como realmente distinto de Dios, viene a estar subordinado a Él, a ser un instrumento de Él. Filón utilizaba no sólo la noción de la divina Sabiduría tal como aparece en los libros sapienciales de la Sagrada Escritura, sino también el ejemplarismo platónico (el Logos es la imagen, la sombra de Dios y el modelo ejemplar de la creación) y algunos temas estoicos (el Logos es el principio, inmanente y trascendente a la vez, de la Ley que rige el universo mundo, y es el vínculo que une a todas las creaturas de tal modo que forman un único organismo; pero las líneas generales de su concepción parecen ser las de una escala de los seres descendente. Dicho de otro modo en tanto en cuanto el Logos filoniano se distingue realmente de la Divinidad o Ser Supremo, de Yavé, es un ser intermedio y subordinado, a través del cual se expresa y actúa Dios mismo; no es la Palabra del Padre, consustancial con Él, no es la Segunda, Persona de la Santísima Trinidad. La filosofía filoniana, en lo tocante al Logos, tiene más que ver con el neoplatonismo

que con el trinitarismo cristiano.[1127]

Además del Logos, hay otras potencias (*δύναμεις*) o seres intermedios subordinados a Dios, tales como *ἡ ποιητική* y *ἡ βασιλική* o *κύριος* (llamado a veces *ἀγαθότης* y *ἐξουσία*), *ἡ προνοητική*, *ἡ νομοθητική*, etc. Pero, así como Filón parece que vacilaba entre concebir al Logos cual mero aspecto de Dios o cual ser independiente, así también dudó entre concebir las demás potencias como atributos de Dios correspondientes a las Ideas (es decir, como funciones o actividades de las Ideas), o concebirlas cual seres relativamente independientes. Diríase que, para él, todas ellas estaban comprendidas en el Logos; pero esto no ayuda gran cosa a decidir la cuestión de si eran o no seres individuales. Si se concibe al Logos como mero aspecto de la Divinidad, entonces las potencias serán cualidades o ideas de Dios, mientras que, si se concibe al Logos como relativamente independiente y subordinado a Dios, entonces a las potencias se las podrá considerar seres o fuerzas independientes y de menor entidad; mas no parece que Filón mismo llegase a tener nunca una noción muy definida en este punto. Por eso se ha podido decir que «Filón oscila entre dos concepciones análogas a las que se darán más tarde en la Iglesia cristiana como «monarquianismo» y «arrianismo», pero una doctrina como la de san Atanasio le sería enteramente extraña y contradiría tanto a su mentalidad religiosa como a su pensamiento filosófico»[1128]. Por lo demás, no hay que esforzarse mucho para reconocer que la filosofía filoniana jamás admitiría la doctrina cristiana de la Encarnación —al menos si quisiera ser consecuente con sus propios principios—, puesto que insiste tanto en la trascendencia divina que llega a excluir el «contacto» directo con la materia. Cierto que también el cristianismo insiste en la trascendencia divina y en que la Encarnación es un misterio; pero, por otra parte, el espíritu de la actitud cristiana para con la materia no es el de la filosofía filoniana ni el de la neoplatónica.

Influido por el platonismo, sostiene Filón un marcado dualismo entre el alma y el cuerpo o entre los elementos racionales y los elementos sensibles en el hombre[1129]. El único bien verdadero es la virtud, y en lo que respecta a las pasiones se ha de procurar la apatía. Pero, aunque a Filón le influyeron las enseñanzas éticas de los estoicos y los cínicos, hizo hincapié no obstante en que hay que confiar en Dios más que en uno mismo. Debe, pues, procurarse alcanzar la virtud, y la tarea del hombre consiste en ver de lograr el mayor parecido con Dios que a los humanos les sea posible[1130]. Es ésta una tarea de la vida interior y, por consiguiente, se desaconseja la vida pública, en vista de su pernicioso influjo distractivo, y se dice que la ciencia sólo habrá de procurarse en tanto en cuanto pueda servir de ayuda a la vida íntima del alma. En este desarrollo espiritual hay etapas, puesto que por encima del conocimiento conceptual de Dios se ha de poner la sabiduría celestial o intuición inmediata de la Divinidad inefable. El estado pasivo del éxtasis viene a ser así la

etapa más alta de la vida del alma en este mundo, como lo afirmaría luego la filosofía neoplatónica.[1131]

Mientras que se ha exagerado, sin duda, la influencia de Filón sobre el pensamiento cristiano[1132], debe, sí, reconocerse que el filonianismo, con su insistir en la trascendencia absoluta de Dios, en la existencia de seres intermedios y en la ascensión del alma hacia Dios culminando en el éxtasis, contribuyó a allanar el camino al neoplatonismo.

Capítulo XLV
El neoplatonismo plotiniano

1. Vida de Plotino.

No se sabe con certeza dónde nació Plotino, por más que Eunapio diga que el lugar de su nacimiento fue Licón y Suidas que Licópolis.[1133] De todos modos, era natural de Egipto, donde vio la luz hacia 203 o 204 d. J. C. (Porfirio da el año 205/6.) Según nos informa Porfirio, oyó Plotino sucesivamente las lecciones de varios profesores de Alejandría, pero no encontró lo que andaba buscando hasta que, cuando tenía ya veintiocho años, se puso bajo la dirección de Amonio Sacas. Fue alumno de Amonio hasta el año 242, fecha en la que se unió a la expedición del emperador Gordiano a Persia, con el fin de adquirir conocimientos de la filosofía persa. Mas, habiendo fracasado aquella expedición por el asesinato de Gordiano en Mesopotamia, Plotino marchó a Roma, adonde llegó siendo ya cuarentón. Abrió allí una escuela y gozó muy pronto del favor de los más conspicuos personajes de la corte, inclusive del emperador Galieno y de su esposa. Plotino concibió la idea de fundar una ciudad, Platonópolis, en la Campania, que habría de ser la realización concreta de la República de Platón, y parece que obtuvo para ello el consentimiento del emperador; pero, por las razones que fuere, éste denegó luego su permiso y el proyecto fracasó.

Cuando Plotino frisaba en los sesenta años tuvo por discípulo al célebre Porfirio, que más adelante escribió la vida de su maestro, a quien admiraba mucho. Fue Porfirio el que trató de dar forma sistemática a los escritos de Plotino, dividiéndolos en seis libros, cada uno de los cuales constaba de nueve capítulos. De ahí el nombre de *Enéadas* con que se conocen las obras de Plotino. Aunque, según se dice, tenía el filósofo un estilo oral grato y elocuente, sus redacciones escritas eran, en cambio, poco fluidas, y aumentaba la dificultad el hecho de que lo débil de su vista le impedía corregir los manuscritos. La tarea de Porfirio fue, por lo tanto, bastante engorrosa, y como se propuso conservar fielmente el estilo del autor, los tratados de Plotino han sido siempre una fuente de dificultades para cuantos han querido editarlos posteriormente.

En Roma se acudía con frecuencia a Plotino en demanda de ayuda y consejo, por lo que desempeñó el papel de una especie de «director espiritual». Añádase que solía

recoger en su casa a niños huérfanos y les hacía las veces de tutor, cosa que muestra su bondad y amabilidad. Se ganó muchas amistades y ninguna enemistad, y aunque personalmente llevaba una vida muy ascética, era de carácter dulce y afectuoso. Dícese que era algo tímido y nervioso, lo cual se barrunta a través de sus lecciones. Vivía una profunda vida espiritual, y Porfirio refiere que, en los seis años en que fue discípulo suyo, su maestro experimentó cuatro veces la unión mística con Dios[1134]. No disfrutó Plotino de una salud muy fuerte, y sus enfermedades tuvieron fatal desenlace en el año 269/70; murió en una casa de campo en la Campania. Hallábase entonces Porfirio en Sicilia, adonde había ido por consejo de Plotino para reponerse de un estado de melancolía y depresión en que había caído; pero un amigo de Plotino, el médico Eustoquio, llegó de Putéoli a tiempo para escuchar las últimas palabras del filósofo: «Esperaba verte antes de que lo que en mí hay de divino parta a unirse con lo Divino en el universo».

Aunque Plotino combatía a los gnósticos, nada dice acerca del cristianismo, cuyas doctrinas debió de conocer bastante. Si bien no llegó nunca a ser cristiano, se mostró con todo decidido propugnador de ideales espirituales y morales, no sólo en sus escritos sino también en su conducta, y fue el espiritual idealismo de su filosofía lo que hizo que ésta influyese tanto en el gran doctor latino san Agustín de Hipona.

2. Doctrina de Plotino.

Dios es absolutamente trascendente: Él es el Uno, Superior a todo pensamiento y a todo ser, inefable e incomprensible, οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη, ὅ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας.[1135] Ni la esencia, ni el ser, ni la vida pueden predicarse del Uno, y no, claro está, porque sea inferior a ninguna de estas cosas, sino porque es más que todas ellas: τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.[1136] El Uno no puede ser idéntico a la suma de las cosas individuales, pues son éstas las que requieren una Fuente, un Principio, y tal Principio ha de ser distinto de ellas y, lógicamente, anterior a ellas. (Es decir, que por mucho que se aumente el número de las cosas contingentes nunca se llegará así a un Ser Necesario.) Además, si el Uno se identificase con cada ser individual tomado por separado, entonces cada ser sería idéntico a cualquier otro y se eliminaría, como ilusoria, la distinción entre los seres, que es, empero, una realidad manifiesta. «Así pues, el Uno no puede ser ninguna de las cosas que existen, sino que

es anterior a todo lo existente.»[1137] El Uno de Plotino no es, por lo tanto, el Uno de Parménides, principio monista, sino que es el Uno cuya trascendencia hemos visto subrayada por el neopitagorismo y por el platonismo medio. En efecto, así como Albino había puesto al πρῶτος θεός por encima del νοῦς y había distinguido entre el ὑπερουράνιος θεός y el ἐπουράνιος θεός, y así como Numenio había puesto al πρῶτος θεός por encima del Demiurgo, y como Filón ponía a Dios por encima de las Potencias formadoras del mundo, así también Plotino pone a la Divinidad Suprema, al Uno o πρῶτος θεός, por encima del ser: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[1138] Sin embargo, esto no quiere decir que el Uno sea la nada, que no exista; sino, más bien, que el Uno trasciende a todo ser del que tenemos experiencia. El concepto del ser lo obtenemos a partir de los objetos de nuestra experiencia, pero el Uno trasciende a todos estos objetos y, por consiguiente, trasciende también al concepto que en tales objetos se funda.

Como Dios es uno, sin multiplicidad ni división, no puede haber en el Uno ninguna dualidad de sustancia y accidente, por lo que Plotino no quiere atribuir a Dios atributos positivos. No deberíamos decir que el Uno es «así» o «no así», pues, al decirlo, le delimitamos y le estamos convirtiendo en una cosa particular, mientras que, en realidad, está por encima de todas las cosas que pueden ser delimitadas mediante tales atribuciones: ἄλλο τοίνυν παρ᾽ ἅπαντα τὸ οὕτως.[1139] No obstante, la bondad sí que se le puede atribuir al Uno, con tal que no se le atribuya como cualidad inherente a Él. Dios es, por ende, el Bien más propiamente que «bueno»[1140]. En cambio, al Uno no podemos atribuirle legítimamente ni pensamiento, ni voluntad, ni actividad. Pensamiento no, porque el pensar implica distinción entre el pensante y el objeto pensado;[1141] voluntad tampoco, porque el querer implica también distinción; y tampoco actividad, porque entonces se daría una distinción entre el agente y el objeto sobre el cual operase. Dios es el Uno, ajeno a toda distinción: ni siquiera se puede distinguir Él mismo de Sí mismo y, por consiguiente, se halla más allá de la autoconciencia. Admite Plotino, según acabamos de ver, que de Dios pueden predicarse la unidad y la bondad (en el sentido de que Dios es el Uno y el Bien); pero recalca que también estos predicados son inadecuados y sólo pueden aplicársele a Dios analógicamente, porque la unidad expresa la negación de la pluralidad, y la bondad un efecto sobre alguna otra cosa. Todo cuanto podemos decir se reduce, por ende, a que el Uno es —aun cuando en realidad Dios esté por encima del ser— Uno, indivisible, inmutable, eterno, sin pasado ni futuro, constantemente idéntico a sí mismo.

¿Cómo explica Plotino, a partir de esta concepción de Dios como Principio último, la multiplicidad de los seres finitos? Dios no puede ser limitado por ellos, algo así como si los seres finitos fuesen partes de Él; ni puede tampoco crear el mundo con un acto libre de su Voluntad divina, puesto que la creación es una

actividad y si se la atribuyésemos a Dios daríamos al traste con su inmutabilidad. He aquí por qué hubo de recurrir Plotino a la metáfora de la emanación. Mas, aunque emplea términos metafóricos tales como ῥεῖν y ἀπορρεῖν, rechaza explícitamente la idea de que Dios, en el proceso emanativo, disminuya de cualquier manera: Él, Dios, permanece intacto, sin disminución ni movimiento. Un acto de libre creación implicaría que Dios saliese de su estado de tranquila autocontención, y esto Plotino no quería admitirlo; sostenía, pues, que el mundo sale o procede de Dios por necesidad, siendo un principio necesario que lo menos perfecto salga de lo más perfecto. Es un principio incontrovertible que toda naturaleza efectúa aquello que le está inmediatamente subordinado (τὸ μετ’ αὐτὴν ποιεῖν), desplegándose como se desenvuelve la semilla. Y así se da una procesión desde una fuente indivisa o principio único hasta un término en el universo sensible. Pero el primer Principio permanece siempre en su propio asentamiento (μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρον ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ), siendo engendrado el siguiente ser en virtud de una potencia inefable (ἐκ δυνάμεως ἀφάτου) que hay en los primeros Principios, potencia que no conviene sea estorbada en su operación por ninguna envidia ni egoísmo.[1142]

Tomemos, por consiguiente, muchas precauciones si queremos afirmar que el proceso emanativo de que habla Plotino es de carácter panteísta. Indudablemente, para nuestro filósofo, el mundo procede de Dios *secundum necessitatem naturae* y se ha de rechazar la creación *ex nihilo*; pero debería recordarse también que, para él, el Primer Principio permanece «en su propio asentamiento», sin mengua ni alteración ninguna, trascendiendo siempre al ser, que le está subordinado. Parece, pues, lo cierto que Plotino, a la vez que rechaza la libre creación *ex nihilo* por considerar que implicaría mutaciones en Dios, rechaza también una emanación enteramente panteística de la Divinidad que se vertiera, por así decirlo, en las criaturas individuales, rechaza cualquier especie de «autorrepartimiento» de Dios. En otros términos, trata de seguir una línea intermedia entre la creación teísta por una parte y, por otra, una teoría plenamente panteísta o monista. Bien estará que pensemos que (hallándose fuera de la cuestión un definitivo dualismo) semejante compromiso es imposible; mas ésta no es razón para calificar a Plotino de panteísta… sin las debidas matizaciones.

La primera emanación del Uno es el pensamiento o espíritu, Νοῦς, que es intuición o aprehensión inmediata y tiene un doble objeto: a) el Uno, y b) él mismo. En el Nous existen las Ideas, no sólo de clases, sino también de individuos[1143], aunque toda la multitud de las Ideas está contenida en el *Nous* indivisiblemente (τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν, οὐ δεῖ δεδιέναι • πᾶσα γὰρ ἐν ἀμερεῖ, καὶ οἷον προείσιν, ὅταν ἐνεργῇ). Al *Nous* se le identifica con el Demiurgo del *Timeo* platónico, y Plotino habla del Uno llamándole πατὴρ τοῦ αἰτίου, donde αἴτιον es el *Nous* y el Demiurgo. Que el Nous es él mismo ὁ κόσμο νοητός[1144] es un punto en el que insiste Plotino

contra Longino, que había separado las Ideas del *Nous* basándose en el *Timeo* de Platón, donde se describen las ideas como distintas del Demiurgo. (Porfirio sostuvo la misma opinión que Longino hasta que Plotino le persuadió de que debía cambiar de parecer.) Por consiguiente, es en el *Nous* donde aparece por primera vez la multiplicidad, puesto que el Uno está por encima de toda multiplicidad, por encima, inclusive, de la distinción entre el νοεῖν y lo νοητόν; sin embargo, la distinción que se da en el seno del *Nous* no ha de entenderse absolutamente, pues es un único y mismo *Nous* el que es a la vez τὸ νοεῖν y τὸ νούμενον. Así se unen en el *Nous* plotiniano el Demiurgo platónico y la νόησις νοήσεως aristotélica. El *Nous* es eterno y atemporal, porque su estado de beatitud no es algo que adquiera, sino sempiterna posesión. Goza, pues, el *Nous* de aquella eternidad de la que el tiempo es solamente un remedo[1145]. En el caso del alma, sus objetos son sucesivos: ya Sócrates, ya un caballo, ya cualquier otro ser; pero el *Nous* conoce todas las cosas juntas, simultáneamente, puesto que no tiene ni pasado ni futuro sino que lo ve todo en un eterno presente.

Del *Nous*, que es la Belleza, procede el alma, correspondiente al Alma del mundo de la que se habla en el *Timeo*. Esta alma del mundo es incorpórea e indivisible, pero constituye el vínculo entre el mundo suprasensible y el mundo de los sentidos, y así no sólo está orientada hacia arriba, hacia el *Nous*, sino también hacia abajo, hacia el mundo de la naturaleza. Sino que mientras Platón había postulado únicamente un Alma del mundo, Plotino postulaba dos, una superior y otra inferior, de las que la primera estaría más cerca del *Nous* y no en contacto inmediato con el mundo material, y la segunda (γέννημα φυχῆς προτέρας) [engendro de la primera alma] sería el alma real del mundo fenoménico. A esta segunda alma llamábala Plotino naturaleza φύσις.[1146] Por lo demás, aunque el mundo fenoménico debe toda la realidad que posee a su participación en las Ideas que están en el *Nous*, estas Ideas no operan en el mundo sensible y no tienen ninguna relación directa con él, de tal modo que Plotino postulaba unos «reflejos» de las Ideas en el Alma del mundo, llamándolos λόγοι σπερματικοί, y diciendo que se hallan comprendidos en el Logos —adopción obvia de la doctrina estoica—. Para compaginar esta concepción con su distribución de las dos almas del mundo, pasó luego a distinguir entre los πρῶτοι λόγοι, comprendidos en el alma superior, y los λόγοι derivados, comprendidos en el alma inferior.[1147]

Las almas humanas individuales proceden del alma del mundo y, lo mismo que ésta, se subdividen en dos elementos (de acuerdo con la tripartición pitagórico-platónica, admite también a veces Plotino un tercer elemento intermedio): hay en el alma un elemento superior, que pertenece al dominio del *Nous* (cfr. el *Nous* aristotélico) y otro elemento inferior, que está en conexión directa con el cuerpo. El alma preexistía a su unión con el cuerpo, unión que se representa como una caída, y

sobrevive tras la muerte del cuerpo, aunque al parecer pierde la memoria del período de su existencia terrenal. (Admítese asimismo la transmigración.) Pero, por más que Plotino hable de las almas individuales como si se unieran todas en el seno unitario del Alma del mundo[1148], no está dispuesto a negar la inmortalidad personal: el alma es real, y nada de cuanto es real perecerá. ¿Cómo vamos a suponer que Sócrates, que existió en esta tierra como Sócrates, deje de ser Sócrates tan sólo por haber alcanzado la mejor de todas las moradas? Por consiguiente, en la vida futura, cada alma individual seguirá existiendo, cada una de ellas seguirá siendo una, y, no obstante, todas serán una conjuntamente.[1149]

Por debajo de la esfera del alma está la del mundo material. De acuerdo con su propia concepción del proceso emanativo como irradiación de luz, describe Plotino la luz cual si procediese del centro y, al alejarse de él, se fuese haciendo cada vez más opaca, hasta diluirse del todo en el seno de la oscuridad total, que es la materia, concebida ésta como siendo en sí misma la privación de la luz, como στέρησις.[1150] La materia, pues, procede (en definitiva) del Uno, en el sentido de que sólo a través del proceso de emanación a partir del Uno llega a ser uno de los factores de la creación; pero, de suyo, en sí misma, en su límite o extremo más bajo, constituye, por así decirlo, lo más ínfimo del universo, es la antítesis del Uno. En la medida en que es iluminada por la forma y entra en la composición de los objetos materiales (como la ὕλη aristotélica), no puede decirse que sea completa oscuridad; pero en la medida en que se contrapone a lo inteligible y representa la ἀνάγκη [la ciega necesidad] de que se habla en el *Timeo*, carece de luz, es tenebrosa. De esta manera combinaba Plotino los temas aristotélico y platónico, pues aun adoptando la concepción platónica de la materia como ἀνάγκη, como la antítesis de lo inteligible, como la privación de luz, adoptaba también la concepción aristotélica de la materia como sustrato de la forma, como componente integral de los objetos materiales. La transmutación de un elemento en otro patentiza que ha de haber algún sustrato de los cuerpos distinto de los cuerpos mismos[1151]. Si consideramos los cuerpos y hacemos total abstracción de la forma, lo que nos quede será lo que entendemos por materia[1152]. Así, la materia es iluminada parcialmente por su información y no existe en la realidad concreta como total oscuridad, como principio del no-ser. Más aún, del mismo modo que el mundo fenoménico en general tiene su modelo en el inteligible, así también la materia que se da en la naturaleza corresponde a una νοητὴ ὕλη.[1153]

A esta fusión de temas cosmológicos platónicos y aristotélicos, añade Plotino la tesis órfica y neopitagórica de que la materia es el principio del mal. En su grado ínfimo, como falta de toda cualidad, como privada de iluminación, es el mal mismo (sin que esto equivalga a decir que el mal es una cualidad inherente, lo mismo que tampoco Dios tiene la bondad como una cualidad inherente), y así se contrapone al bien como su antítesis radical. (El mal de la materia no pertenece, por supuesto, a la

νοητὴ ὕλη) Plotino se acerca así peligrosamente a la tesis de un dualismo que se opondría a lo que es más característico de su sistema, si bien conviene recordar que la materia es, en sí misma, privación y no un principio positivo. De todos modos, cabe suponer que Plotino, si procediese lógicamente, llegaría a despreciar el universo visible, aunque en realidad de verdad no lo hizo. Cierto que en sus doctrinas psicológicas y éticas se advierte alguna propensión a menospreciar el mundo visible, pero esta tendencia es contrarrestada, en lo que concierne a la cosmología, por su insistencia en la unidad y armonía del cosmos. Opónese Plotino al desprecio gnóstico con respecto al mundo y lo alaba como obra del Demiurgo y del Alma del mundo: es una creatura eterna y unificada, cuyas partes se acoplan armónicamente, y su conjunto todo lo gobierna la Providencia divina. Dice expresamente que no debemos admitir que el universo sea una creación mala, a pesar de todas las calamidades que hay en él. Es la imagen del inteligible, aunque sea demasiado pedir que lo reproduzca con entera precisión. ¿Qué cosmos —pregunta Plotino— podría ser mejor que el que conocemos, excepción hecha del cosmos inteligible?[1154] El mundo material es la expresión externa del inteligible, y el sensible y el inteligible se hallan vinculados para siempre, reproduciendo aquél a éste hasta donde puede reproducirlo[1155]. Esta universal armonía y unidad cósmica son la base racional de la profecía y de la influencia mágica de los poderes sobrehumanos. (Además de las divinidades astrales admitía Plotino otros «dioses» y «demonios» invisibles para el hombre.)

En su psicología asigna Plotino al alma individual tres partes. La más alta (correspondiente al Nous aristotélico) no está contaminada por la materia y tiene sus raíces en el mundo inteligible[1156]; pero en la medida en que el alma se une realmente con el cuerpo para formar el compuesto (τὸ κοινόν), contamínase con la materia, y de ello se sigue la necesidad de una ascensión ética cuyo fin próximo sea el θεῷ ὁμοιωθῆναι [hacerse semejante a Dios] y el fin último la unión con el Uno. En esta ascensión, el elemento ético (πρᾶξις) subordinase al elemento teórico o intelectual (θεωρία), lo mismo que para Aristóteles. La primera fase de la ascensión, que se emprende a impulso de Eros (cfr. el *Banquete* de Platón), consiste en una κάθαρσις, en un proceso purificatorio por el que el hombre se libra de la tiranía del cuerpo y de los sentidos y se eleva a la práctica de las πολιτικαὶ ἀρεταί, por las que Plotino entiende las cuatro virtudes cardinales. (La virtud más alta es la φρόνησις.)[1157] En segundo lugar, el alma debe elevarse por encima de las percepciones sensibles volviéndose hacia el *Nous* y ocupándose de la filosofía y de la ciencia[1158]. Pero una etapa superior lleva al alma más allá del pensar discursivo, hasta la unión con el *Nous*, caracterizado por Plotino como πρώτως καλός. En esta unión conserva el alma su conciencia de sí. Más todos estos estadios son mera preparación para la fase final, que es la de la unión mística con Dios o el Uno (el cual trasciende a la Belleza) en un éxtasis que se caracteriza por la ausencia de toda dualidad. En su

pensar *de* Dios o *acerca de* Dios, el sujeto está separado del objeto de su pensamiento, mientras que en la unión extática no se da tal separación. «Allí verá el hombre, como puede verse en el cielo, a Dios y a sí mismo a la vez: hecho él mismo radiante, lleno de la luz inteligible o, más bien, identificado con esta luz en toda su pureza, sin pesantez ni carga alguna, transfigurado en divinidad, convertido, sí, esencialmente en Dios. En aquellos momentos está como inflamado; y cuando vuelve de nuevo a su pesantez es como si el fuego se extinguiese.» «Resulta difícil traducir en palabras semejante visión. Pues ¿cómo podría el hombre dar cuenta de lo divino cual si fuera una cosa distinta, siendo así que en la visión lo conoció no como distinto de sí sino como idéntico con su propia conciencia?»[1159] (Ya se entiende que la ascensión hacia Dios no significa que Dios esté especialmente presente como en un «ahí afuera». Al meditar acerca de Dios no hace falta proyectar hacia afuera los propios pensamientos, como si Dios se hallara presente en un lugar determinado y dejase sin su presencia los demás lugares[1160]. Por el contrario, Dios está presente en todos, aunque se ignore acaso su presencia.)[1161] La unión extática es, no obstante, de breve duración en esta vida terrenal; aspiramos a su posesión completa y permanente en nuestro estado futuro, cuando nos veamos libres del estorbo del cuerpo. «Él [el hombre] caerá otra vez de su alta visión; pero reavive de nuevo la virtud que hay en él, considérese nuevamente obra de perfección espléndida y será una vez más aliviado de su carga, ascendiendo por la virtud hasta la Inteligencia, y desde allí, por la sabiduría, hasta el Altísimo. Tal es la vida de los dioses y de aquellos que entre los hombres son semejantes a la Divinidad y dichosísimos: un desapego de las cosas terrenales y que enajenan, un vivir por encima de los placeres del mundo, un remontarse desde la soledad hasta el Único.»[1162]

Así pues, en el sistema de Plotino logran su expresión más acabada y sistemática las tendencias órfico-platónico-pitagóricas a considerar ante todo la «allendidad», el «otro mundo», la ascensión intelectual del alma, la salvación mediante el asemejarse a Dios y el conocimiento de lo divino. En la filosofía entran, por tanto, no solamente la lógica, la cosmología, la psicología, la metafísica y la ética, sino además una teoría de la religión y de la mística. Como el conocimiento supremo es el que se alcanza de Dios por vía mística, y dado que Plotino —quien basaba probablemente su concepción del misticismo tanto en su propia experiencia como en las especulaciones del pasado— considera evidentemente que la experiencia mística es el logro más sublime del verdadero filósofo, podemos decir que en el neoplatonismo plotiniano la filosofía tiende a convertirse en religión… o, por lo menos, apunta hacia más allá de sí misma: ya no se presenta la especulación teórica como la meta última por alcanzar. Esto es lo que le permitió al neoplatonismo rivalizar de hecho con el cristianismo, si bien, por otro lado, las complicaciones de su sistema filosófico y su carencia de sentido histórico le impidieron mostrarse un rival de la talla que habría podido ser:

faltábale, por ejemplo, el atractivo popular que tenían las religiones mistéricas. El neoplatonismo fue, realmente, la réplica intelectualista al ansia del hombre de aquel entonces por la salvación personal, a las aspiraciones espirituales del individuo, que son un rasgo tan saliente entre los que caracterizan a aquella época. «En verdad, el consejo "Regresemos… a la amada patria"[1163] podría pronunciarse dándole un sentido profundo. Para nosotros la Patria es el sitio de donde vinimos, y en ese sitio está nuestro Padre.»[1164]

El cristianismo, arraigado en la historia, combinando el atractivo popular con un creciente fondo especulativo, la insistencia en el más allá con el sentido de una misión por cumplir en esta tierra, la comunión mística con la probidad ética, el ascetismo con la valoración sagrada de lo natural, se ganaría mucho más y con mucho mayor hondura los ánimos que lo que podrían hacerlo la filosofía trascendente de los neoplatónicos o las devociones de moda de los cultos mistéricos. Sin embargo, desde el punto de vista del cristianismo mismo, el pensamiento neoplatónico desempeñó una función importante: la de contribuir a la afirmación intelectual de la Religión Revelada; gracias a él, los cristianos convencidos no podían menos de mirar con cierta simpatía y aun con reverencia la figura de Plotino, a quien el mayor de los Padres latinos (y por consiguiente la Iglesia universal) debió no pocas cosas.

3. La escuela de Plotino.

La tendencia a aumentar el número de seres intermedios entre Dios y los objetos corpóreos es ya observable en el discípulo de Plotino *Amelio*, que distinguía en el *Nous* tres hipóstasis, a saber: τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα.[1165] Filósofo más importante fue *Porfirio de Tiro* (232/3 d. J. C. - hasta una fecha posterior al 301), que se juntó a Plotino en Roma en 262/3. Ya he mencionado antes la *Vida de Plotino* escrita por su discípulo Porfirio. Compuso éste otras muchas obras sobre muy diversos temas, siendo la más célebre de todas su *Isagoge* o introducción a las *Categorías* de Aristóteles. Fue ésta traducida al latín (p. ej., por Boecio), al sirio, al árabe y al armenio, e influyó grandemente no sólo durante la Antigüedad sino hasta muy entrada la Edad Media, haciéndose objeto de numerosos comentarios. Versa esta obra sobre Ai *πέντε φωναί*, —el género (*γένος*;), la especie (*εἶδος*), la diferencia (*διαφορά*), lo propio (*ἴδηον*) y el accidente (*συμβεβηκός*)—. Escribió Porfirio otros muchos

comentarios a Platón (p. ej., sobre el *Timeo*) y a Aristóteles (principalmente a sus obras lógicas) y trató de demostrar —en su *Περὶ τοὺ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος Ἀριτοτέλους αἵρεσιν*— que las filosofías platónica y aristotélica concuerdan en lo esencial.

Porfirio se propuso exponer la doctrina de Plotino clara y comprensiblemente, pero hizo mayor hincapié que su maestro lo hiciera nunca en los aspectos prácticos y religiosos. La finalidad de la filosofía es la salvación (*ἡ τῆς φυχῆς σωτερία*), y el alma debe purificarse volviendo su atención de lo inferior a lo superior, purificación que se habrá de llevar a cabo mediante el ascetismo y el conocimiento de Dios. El nivel más ínfimo de la virtud consiste en la práctica de las *πολιτικαὶ ἀρεταί*, que son esencialmente virtudes «metriopáticas», es decir, consistentes en reducir las afecciones del alma al justo medio bajo el dominio de la razón y pertinentes a las relaciones del hombre con sus semejantes. Por encima de estas virtudes están las virtudes catárticas o purificadoras, que apuntan más bien a la «apatía». Realízase ésta en la *πρὸς θεὸν ὁμοίωσις*. En la tercera etapa de la virtud vuélvese el alma hacia el *Nous* (para Porfirio el mal no estriba en el cuerpo como tal, sino en la conversión del alma hacia los objetos inferiores del deseo)[1166]. Por último, el grado o fase superior de la virtud, el de las *παραδειγματικαὶ ἀρεταί*, pertenece al *Nous* en cuanto tal. En todos y cada uno de estos estadios o fases se dan las cuatro virtudes cardinales, claro que en diferentes grados de elevación. Para facilitar el ascenso del alma, se necesitan, según Porfirio, prácticas ascéticas, tales como la abstención de carnes, el celibato, la no asistencia a las funciones de teatro, etc. La religión positiva tiene un lugar importante en su filosofía. A la vez que ponía en guardia contra los abusos, del arte adivinatorio y contra otras supersticiones parecidas (que él, sin embargo, aceptaba y permitía de suyo, puesto que creía en la demonología), Porfirio daba a la vez su apoyo a la religión popular tradicional, haciendo de los mitos paganos representaciones alegóricas de la verdad filosófica. Insistía en la importancia de las obras, afirmando que Dios no aprecia las palabras del sabio, sino sus hechos[1167]. El hombre auténticamente piadoso no es el que está siempre orando y ofreciendo sacrificios, sino el que pone su piedad en hacer buenas obras: Dios no acepta a las personas por la reputación que puedan tener ni por las vacías fórmulas que empleen, sino si viven de acuerdo con lo que profesan.[1168]

Durante su estancia en Sicilia compuso Porfirio quince libros contra los cristianos. Estas obras polémicas fueron quemadas en el año 448 d. J. C., bajo el gobierno de los emperadores Valentiniano III y Teodosio II, y de ellas solamente han llegado hasta nosotros algunos fragmentos; para conocer la línea de ataque seguida por Porfirio hemos de basarnos sobre todo en escritos de autores cristianos (por ejemplo en las respuestas que redactaron, entre otros, Metodio y Eusebio de Cesarea). Dice san Agustín que si Porfirio hubiese sentido alguna vez el genuino amor a la

sabiduría y hubiese conocido a Jesucristo «… *nec ab eius saluberrima humilitate resiluisses*»[1169]. De esta frase no parece que se pueda concluir con evidencia que Porfirio hubiese sido en tiempos cristiano o catecúmeno, pues el santo no da ninguna otra muestra de considerar a Porfirio como apóstata, aunque lo cierto es que el historiador Sócrates afirma que Porfirio abandonó el cristianismo (τὸν χριστιανισμὸν ἀπέλειτε) y atribuye la apostasía a la indignación del filósofo al verse asaltado en Cesarea de Palestina por unos cristianos[1170]. Es dudoso que podamos llegar a saber nunca a ciencia cierta si Porfirio había sido o no cristiano: no hay cita alguna de que dijese de sí mismo que se adhiriera algún tiempo a la religión cristiana. Porfirio quería impedir que las gentes cultas se convirtiesen al cristianismo, y trataba de demostrar que esta religión era ilógica, innoble, contradictoria, etc. Combatía con particular saña a la Biblia y a los exegetas cristianos, y es interesante observar que se anticipó al criticismo escriturario extremo, negando, por ejemplo, la autenticidad del libro de Daniel y declarando que las profecías en él contenidas son vaticinia ex eventu, negando asimismo que el Pentateuco fuese de Moisés, señalando aparentes incoherencias y contradicciones entre los Evangelios, etc. Sus ataques iban dirigidos sobre todo contra la divinidad de Cristo y contra sus doctrinas, e ideó muchos argumentos para refutarlas.[1171]

Capítulo XLVI
Otras escuelas neoplatónicas

1. La escuela Siria

La figura principal de la escuela neoplatónica de Siria es *Jámblico* (muerto hacia 330 d. J. C.), discípulo de Porfirio. Jámblico llevó mucho más lejos la propensión a multiplicar los miembros de la jerarquía de los seres, tendencia que combinó con el insistir en la importancia de la teúrgia y del ocultismo en general.

1. La tendencia a multiplicar los miembros de la jerarquía de los seres operó ya en el neoplatonismo desde sus mismos comienzos, como consecuencia del afán de recalcar la trascendencia de la divinidad suprema y de excluir a Dios de cualquier contacto con el mundo sensible. Pero, mientras Plotino había mantenido esta tendencia dentro de unos límites razonables, Jámblico le dio alas. Así, por encima del Uno plotiniano afirmó que había aún otro Uno, excedente a toda calificación cualquiera que ésta fuere y situado más allá del bien[1172]. Tal Uno, que trasciende todos los predicados, o, mejor dicho, toda afirmación que nosotros 'podamos hacer respecto a Él —exceptuada la de la unidad—, es por lo tanto superior al Uno de Plotino, que se identifica con el Bien. Del Uno procede el mundo de las Ideas o de los objetos inteligibles —ὁ κόσμος νοητός— y de éste, a su vez, el mundo de los seres inteligentes — ὁ κόσμος νοερός—[1173], que consta del *Nous*, una hipóstasis intermedia y el Demiurgo. Además, no contento con esta complicación, parece ser que Jámblico establecía algunas distinciones entre los miembros del κόσμος νοερός.[1174] Por debajo del κόσμος νοερός se halla el Alma Supraterrestre, y de esta Alma proceden otras dos. En cuanto a los dioses de la religión popular y los «héroes», éstos —junto con una multitud de ángeles y demonios— pertenecen al mundo, y Jámblico trata de organizarlos correlativamente a los números. Pero, al mismo tiempo que traza este esquema fantástico valiéndose de la razón especulativa, insiste Jámblico en que tenemos un conocimiento de los dioses inmediato e innato, que nos es dado junto con nuestro innato impulso psíquico hacia el Bien.

2. El interés religioso de Jámblico se manifiesta en su doctrina ética. Aceptando la distinción que hacía Porfirio entre las virtudes políticas, catárticas y paradigmáticas, introduce él entre las dos últimas las virtudes *teoréticas*, gracias a las cuales el alma

contempla el Nous como su objeto propio y ve la procesión de los diversos órdenes a partir del Principio último. Mediante las virtudes paradigmáticas identificase el alma con el Nous, que es el lugar de las Ideas y el παραδείγμα de todas las cosas. Finalmente, por encima de estas cuatro clases de virtudes están las virtudes *sacerdotales*, con cuyo ejercicio únese el alma extáticamente al Uno. (De ahí que a estas virtudes las llame también ἑνιαῖαι.) Como para acertar con los medios de unirnos a Dios debemos atender a la revelación divina, el sacerdote es superior al filósofo. La purificación de la sensualidad, así como la teúrgia, los milagros y la adivinación, desempeñan importante papel en el sistema de Jámblico.

2. La escuela de Pérgamo

Fue fundada la escuela de Pérgamo por *Edesio*, discípulo de Jámblico, y se caracterizó más que nada por su interés en la teúrgia y en la restauración del politeísmo. Así, mientras Máximo, uno de los preceptores del emperador Juliano, prestaba especial atención a la teúrgia, Salustio escribió un libro *Sobre los dioses y el mundo* en el que hacía propaganda a favor del politeísmo, y el rétor *Libanio*, otro preceptor de Juliano, escribió contra el cristianismo, como lo hizo igualmente *Eunapio* de Sardes. *Juliano* (322-363) fue educado en el cristianismo, pero después apostató y se hizo pagano. Durante su breve reinado (361-363) mostróse fanático adversario del cristianismo y ferviente propugnador del politeísmo, inspirándose también en las doctrinas neoplatónicas, sobre todo en las de Jámblico. Interpretaba, por ejemplo, el culto al sol según la filosofía neoplatónica, haciendo del astro rey el intermediario entre los reinos de lo inteligible y de lo sensible.[1175]

3. La escuela de Atenas

En la escuela neoplatónica ateniense se estudiaron con gran interés los escritos de Aristóteles tanto como los de Platón, interés que se manifiesta en el comentario al *De anima* compuesto por *Plutarco de Atenas*, hijo de Nestorio y escolarca en Atenas (muerto en 431/2 d. J. C.), así como en los comentarios a la *Metafísica* redactados por *Siriano* (muerto c. 430), que sucedió a Plutarco en la dirección de la Escuela. Pero Siriano no creía que Platón y Aristóteles concordaran: al contrario, no sólo hacía del estudio de Aristóteles mera preparación para el estudio de Platón sino que, en su comentario a la *Metafísica*, defendió la teoría de las Ideas platónicas contra los ataques del Estagirita, reconociendo claramente las diferencias entre los dos filósofos en este punto. Mas ello no le impidió el tratar de poner de acuerdo a Platón con los pitagóricos, los órficos y la literatura «caldaica». Sucedióle *Domnino*, sirio de origen judío, que escribió sobre matemáticas.

Mucho más importante, con todo, que cualquiera de los que acabamos de citar es el famoso *Proclo* (410-485), que nació en Constantinopla y fue escolarca en Atenas durante muchos años. Era hombre de infatigable actividad, y aunque muchas de sus obras se han perdido, poseemos aún sus comentarios al *Timeo*, a la *República*, al *Parménides*, al *Alcibíades I* y al *Crátilo*, además de sus escritos titulados Στοιχείωσις Θεολογική, Ἐὶς τὴν Πλατωνος Θεολογίαν y el *De decem dubitationibus circa providentiam*, el *De providentia et fato et co quod in nobis* y el *De malorum subsistentia*, estas tres últimas obras conservadas en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke. Bien informado de las filosofías de Platón y Aristóteles y de las de sus predecesores neoplatónicos, Proclo combinó este saber con un gran interés por toda especie de creencias, supersticiones y prácticas religiosas, creyendo incluso que recibía revelaciones y que era él mismo una reencarnación del neopitagórico Nicómaco. Contaba, pues, con un inmenso acervo de conocimientos, e intentó amalgamarlos en un sistema esmeradamente construido, tarea que le fue facilísima porque era hábil dialéctico. Esto le valió la reputación de ser el mayor escolástico de la Antigüedad, en el sentido de que supo sacar partido de su destreza dialéctica y de su genio para sistematizar sutilmente las doctrinas que había recibido de otros.[1176]

El *tema o motivo* predominante en la sistematización dialéctica de Proclo es el del desenvolvimiento triádico. Este principio fue utilizado ya por Jámblico, pero Proclo se sirvió de él con notable sutileza dialéctica y lo convirtió en el principio capital de la procesión de los seres a partir del Uno, es decir, de la emanación de los órdenes del ser desde la Ἀρχή más alta hasta el más ínfimo de sus grados. El efecto o el ser que procede es, en parte, semejante a la causa o fuente de la que dimana, y, en parte, desemejante. En cuanto que el ser que procede se asemeja a su origen, considérasele como idéntico en cierto grado a su principio, ya que solamente en virtud de la autocomunicación de éste se opera la procesión. Por otro lado, puesto que hay una procesión, ha de haber algo en el ser que procede que no sea idéntico al principio del

que procede, sino distinto de él. Tenemos, por tanto, para empezar, dos momentos de desarrollo: el primero empuja a permanecer en el principio (μονή), en virtud de la parcial identidad con él; el segundo, a diferenciarse del principio, en virtud de la procesión externa (πρόοδος). En todo ser que procede hay, no obstante, una tendencia natural hacia el Bien, y, en virtud del carácter estrictamente jerárquico del desenvolvimiento de los seres, esta tendencia natural al Bien equivale a un retorno hacia la fuente inmediata de la emanación por parte del ser que emana o procede. Proclo distingue así tres momentos del desarrollo: 1) μονή o permanencia en el principio; 2) πρόοδος o salida del principio, y 3) ἐπιστροφή o vuelta hacia el principio. Este desenvolvimiento triádico o en tres momentos o fases domina a lo largo de toda la serie de las emanaciones.[1177]

El principio originador de todo el proceso del desarrollo es el primer Uno, κὸ αὐτὸ ἕν.[1178] Los seres han de tener una causa, y ésta no puede ser igual que el efecto. Ahora bien, es inadmisible un *regressus ad infinitum*. Luego tiene que haber una Causa Primera de la que proceda la muchedumbre de todos los seres «como las ramas de la raíz», siendo algunos más próximos a la Primera Causa y otros más remotos. Por lo demás, sólo puede haber una única Causa Primera de esta clase, pues la existencia de una multiplicidad es siempre secundaria con respecto a la Unidad[1179]. Y ha de existir, puesto que siempre nos vemos obligados lógicamente a referir toda multiplicidad a una Unidad, todos los efectos a una última Causa y todos los bienes participados a un Bien Absoluto; empero, en realidad, el Primer Principio trasciende los predicados de Unidad, Causa y Bien, lo mismo que trasciende al Ser. De donde se sigue que no tenemos derecho alguno para atribuir nada positivo al Principio último: solamente podemos decir lo que no es, advirtiendo que se halla por encima de todo pensar discursivo y de cualquier predicación positiva, como Inefable e Incomprensible.

Del Uno primigenio proceden las unidades o ἑνάδες, que son consideradas no obstante como dioses supraesenciales e incomprensibles, veneros de la providencia, y a los que se debe atribuir la bondad. De las hénadas procede la esfera del *Nous*, que se subdivide en las esferas de los νοητοί, los νοητοί καὶ νοεροί y los νοεροί, esferas que corresponden respectivamente a los conceptos del Ser, de la Vida y del Pensamiento[1180]. No satisfecho todavía con estas divisiones, introduce Proclo otras subdivisiones en cada una de las tres esferas del *Nous*, subdividiendo las primeras dos en tres tríadas, la tercera en siete «hebdómadas», y así sucesivamente.

Por debajo de la esfera general del *Nous* está la esfera del Alma, que es la intermediaria entre los mundos suprasensibles y sensibles, imitando el primero de éstos como una copia (*εἰκονικῶς*) y sirviendo de modelo al segundo (*παραδειγματικῶς*). La esfera del Alma se subdivide en tres subesferas: la de las almas divinas, la de las almas «demoníacas» y la de las φυχαί o almas humanas. Cada

una de estas subesferas es subdividida a su vez en otras. Los dioses griegos aparecen en la esfera de las almas divinas, pero se halla en diversos grupos el mismo nombre, según la función o el aspecto diferentes del dios en cuestión. Por ejemplo, parece ser que Proclo habla de un triple Zeus. La esfera de las almas demoníacas, que sirve como de puente entre los dioses y los hombres, se subdivide en ángeles, demonios y héroes.

El mundo, creatura viviente, es formado y guiado por las almas divinas. No puede ser malo —como tampoco lo puede ser la materia— puesto que es imposible atribuir el mal a lo divino. Más bien hay que pensar que el mal es una imperfección inseparable de los estratos inferiores de la jerarquía del ser.[1181]

En el proceso emanativo, la causa productiva —insiste Proclo— permanece en sí inalterada: hace que se realice la esfera subordinada del ser, pero sin ningún movimiento ni pérdida, conservando su propia esencia, «sin transmutarse en sus efectos ni experimentar menoscabo alguno». Por consiguiente, el efecto no surge mediante la autodestrucción de la causa, ni tampoco de su transformación. De esta manera, Proclo, lo mismo que Plotino, procura mantenerse en una línea media entre la creación ex nihilo y el monismo o el panteísmo, pues a la vez que el ser causante no se altera ni disminuye al producir el ser subordinado, no obstante saca a éste de su propio ser.[1182]

Basándose en el principio de que sólo lo semejante puede alcanzar a su semejante, Proclo atribuyó al alma humana una facultad superior al pensamiento, con la cual puede alcanzar al Uno:[1183] la facultad unitiva, que alcanza en el éxtasis el Principio último. Igual que Porfirio, Jámblico, Siriano y otros, atribuía Proclo al alma una corporeidad etérea, compuesta de luz, entre material e inmaterial, e imperecedera. Con los ojos de este cuerpo etéreo es como puede el alma percibir las teofanías. Asciende el alma por los escalones de la virtud (como en Jámblico) hasta llegar a la unión extática con el primer Uno. Proclo distingue tres etapas generales en la ascensión del alma: Eros, la Verdad y la Fe. La Verdad conduce al alma más allá del amor a lo bello y la llena del conocimiento de la verdadera realidad, mientras que la Fe consiste en el silencio místico ante el Incomprensible e Inefable.

Sucedió a Proclo en la dirección de la *Escuela Marino*, natural de Samaria. Distinguióse por su ciencia matemática y por sus interpretaciones sobrias y estrictas de Platón. Así, en su comentario al *Parménides* insistía en que el Uno, etc., representan Ideas y no dioses. Esto no le impidió seguir, sin embargo, la moda contemporánea, que daba gran importancia a las supersticiones religiosas, y en lo más alto de la escala de las virtudes puso las θεουργικαὶ ἀρεταί. A Marino le sucedió en el cargo de escolarca Isidoro.

El último de los escolarcas atenienses fue *Damascio* (que regentó los estudios c. el 520 d. J. C.), a quien Marino había instruido en las matemáticas. Viéndose forzado

a sacar la conclusión de que la razón humana no es capaz de entender la relación que haya entre el Uno y los seres que de Él proceden, parece que Damascio consideró que nunca podremos alcanzar la verdad mediante nuestras especulaciones. Todos los términos que a este propósito empleamos, como los de «causa», «efecto», «procesiones», etc., son meras analogías y no representan de un modo adecuado lo que hay en realidad[1184]. Pero, como por otra parte no estaba dispuesto a abandonar la especulación, dio rienda suelta a la teosofía, al «misticismo» y a las supersticiones.

Un discípulo de Damascio muy conocido es *Simplicio*, autor de valiosos comentarios a las *Categorías*, a la *Física*, al *De Caelo* y al *De Anima* de Aristóteles. Su comentario a la *Física* es particularmente importante a causa de los fragmentos de los presocráticos que en él se nos han conservado.

En 529 prohibió el emperador Justiniano que se siguiese enseñando en Atenas filosofía, y Damascio, junto con Simplicio y otros cinco miembros de la Escuela neoplatónica, marcharon a Persia, donde fueron recibidos por el rey Cosroes. Pero en 533 regresaron a Atenas, parece ser que decepcionados por el estado cultural de Persia. No hay noticia de que poco después de mediados del siglo sobreviviesen otros filósofos neoplatónicos paganos.

4. La escuela de Alejandría

1. La escuela neoplatónica alejandrina fue un centro de investigaciones en el campo de las ciencias especiales y de comentarios a las obras de Platón y Aristóteles. Así, *Hipatía* (famosa principalmente porque en 415 d. J. C. fue asesinada por un grupo de cristianos fanáticos) escribió sobre cuestiones matemáticas y astronómicas y se dice que daba lecciones explicando a Platón y Aristóteles, mientras que *Asclepiodoto de Alejandría* (en la segunda mitad del S. V), que residió luego en Afrodisia, en la Caria, estudió ciencias y medicina, matemáticas y música. *Amonio*, *Juan Filopono*, *Olimpiodoro* y otros varios fueron comentaristas de Platón y Aristóteles. En los comentarios de esta Escuela se atendía especialmente a las obras lógicas de Aristóteles, y en general puede decirse que predominaba la moderación y el deseo de dar con la interpretación más natural. El interés metafísico y el religioso tienden a disminuir y pasan a segundo plano, abandonándose la multiplicación de los seres intermediarios, tan característica en las obras de Jámblico y Proclo, y

concediéndose escasa atención a la doctrina del éxtasis. Hasta el piadoso Asclepiodoto, que era discípulo de Proclo y mostraba alguna inclinación al misticismo, evitó el entrar por las complicadas y altas sendas especulativas de su maestro.

2. Rasgo característico del neoplatonismo alejandrino es su relación con el cristianismo y con los pensadores de la célebre escuela catequética. A resultas del abandono de las extravagancias especulativas de Jámblico y de Proclo, la escuela neoplatónica de Alejandría fue perdiendo gradualmente su carácter específicamente pagano y pasó a ser más bien una institución filosóficamente «neutra»: la lógica y la ciencia eran sin duda campos en los que el paganismo y el cristianismo podían hallar más de un terreno común. Esta creciente asociación de la Escuela con el cristianismo hizo posible la continuidad del pensamiento helénico en Constantinopla. (Esteban de Alejandría emigró a Constantinopla y explicó allí Platón y Aristóteles en la universidad durante la primera mitad del s. vil, durante el reinado del emperador Heraclio, es decir, un siglo después de que Justiniano cerrara la Escuela de Atenas.) Un ejemplo de la estrecha relación que hubo entre los neoplatónicos y los cristianos en Alejandría nos lo proporciona la vida de *Sinesio* de Cirene, discípulo de Hipatía que llegó a ser obispo de Ptolemaida en 411. Otro ejemplo notable fue la conversión de Juan Filopono al cristianismo. Una vez convertido, escribió un libro contra la concepción de Proclo acerca de la eternidad del mundo, y defendió su propio punto de vista apelando al *Timeo* de Platón, obra que interpretaba como si se sostuviese en ella la creación en el tiempo. Filopono afirmó también que Platón debía su saber al Pentateuco. Cabe citar igualmente a *Nemesio*, obispo de Emesa en Fenicia, que fue influido por la escuela alejandrina.

3. Pero si el neoplatonismo influyó profundamente en los pensadores cristianos de Alejandría, no menor verdad es que estos pensadores influyeron a su vez en el neoplatonismo pagano. Puede verse esto en el caso de *Hierocles* de Alejandría, que enseñó en esta ciudad desde el año 420 poco más o menos. Hierocles se muestra más afín a la posición del platonismo medio que a la del neoplatonismo de sus predecesores, pues, menospreciando la jerarquización plotiniana de los seres, que había sido tan exagerada por Jámblico y por Proclo, admite tan sólo un único ser supraterrestre, el Demiurgo. Pero lo más notable es que Hierocles afirma la *creación voluntaria a partir de la nada* por el Demiurgo[1185]. Rechaza, en efecto, la creación en el tiempo, pero esto no va contra la probabilidad verdaderamente muy grande de que le influyera el cristianismo, sobre todo por cuanto que el Hado o la Ἀιμαρμένη significa, para Hierocles, no un determinismo mecanicista, sino la atribución de algunos resultados a las acciones libres del hombre. Así, la oración de petición y la Ἀιμαρμένη providencial no se excluyen mutuamente[1186], y la doctrina de la necesidad o del Hado es mejor armonizada, por una parte, con la concepción cristiana

de la libertad humana, y, por otra, con la Providencia divina.

5. Los neoplatónicos del occidente latino

Apenas cabe hablar de una «escuela» neoplatónica en el Occidente latino. Hay, con todo, un rasgo común a los pensadores que es costumbre clasificar como «neoplatónicos del Occidente latino»: no predomina en ellos el aspecto especulativo del neoplatonismo, sino que ocupa con mucho el primer plano el aspecto erudito. Con sus traducciones de las obras griegas al latín y con sus comentarios a los escritos de Platón y Aristóteles, así como a los de los filósofos latinos, estos autores contribuyeron a expandir el estudio de la filosofía en el mundo romano y, al mismo tiempo, tendieron un puente por el que el pensamiento de la Antigüedad se transmitió a la Edad Media. Así, en la primera mitad del siglo IV d. J. C., *Calcidio* (que probablemente era o se hizo cristiano) compuso una traducción latina del *Timeo* de Platón y comentó esta obra, al parecer ateniéndose al comentario de Posidonio (valiéndose quizá de otros escritos intermedios). Esta traducción y su comentario fueron utilizadísimos en la Edad Media[1187]. En el mismo siglo IV, *Mario Victorino*, que se convirtió al cristianismo en su vejez, tradujo al latín las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio y otras obras neoplatónicas. Escribió también comentarios a los *Tópicos* y al *De inventione*, y compuso además obras originales: *De definitionibus* y *De syllogismis hypotheticis*. Como cristiano, compuso algunas obras teológicas, gran parte de las cuales se conserva aún. (San Agustín fue influido por Mario Victorino.) Puede citarse también a *Vettius Agonius Praetextatus* (muerto en 384), que tradujo la paráfrasis de Temistio sobre los *Analíticos* de Aristóteles, y a *Macrobio* (quien parece que se hizo cristiano en sus últimos años), autor de las *Saturnalia* y de un comentario al *Somnium Scipionis* de Cicerón compuesto hacia el año 400. En este comentario aparecen las teorías neoplatónicas de la emanación, y es probable que Macrobio tuviera presente al redactarlo el comentario que del Timeo escribió Porfirio, quien a su vez se había servido del de Posidonio[1188]. Muy a comienzos del s. V, *Marciano Capella* compuso su *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (existente aún), que fue leidísimo durante la Edad Media. (Lo comentó, entre otros, Remigio de Auxerre.) Esta obra, que es una especie de enciclopedia, trata de las siete artes liberales, estando dedicados los libros

tercero al noveno a cada una de ellas respectivamente. Tal hecho tuvo importancia para el Medioevo, que basó la educación de la juventud en las siete artes liberales distribuidas en el *Trivium* y el *Quadrivium*.

Pero más importante que cualquiera de los autores que acabamos de mencionar es el cristiano *Boecio* (c. 480-524/5 d. J. C.), que estudió en Atenas, ocupó altos cargos bajo Teodorico, rey de los ostrogodos, y fue al fin ejecutado por traición tras un período de encarcelamiento durante el cual compuso la famosa obra titulada *De consolatione Philosophiae*. Ahora que, como es mejor tratar de la filosofía de Boecio a modo de introducción a la filosofía medieval, me contentaré con mencionar aquí algunas de sus obras:

Aunque Boecio se propuso traducir al latín y comentar todas las obras de Aristóteles (*De interpret*., I, 2), no consiguió llevar a cabo su propósito. Vertió, no obstante, al latín *las Categorías*, el *De interpretatione*, los *Tópicos*, los dos *Analíticos* y los *Argumentos sofísticos*. Puede que tradujera otros escritos aristotélicos además del *Organon*, según su plan inicial; pero no es seguro. Trasladó también al latín la *Isagoge* de Porfirio, y la disputa sobre los universales, que tanto agitó a la Edad Media, se originó a partir de algunas observaciones de Porfirio y Boecio.

Además de redactar un doble comentario a la Isagoge (sobre la traducción de Mario Victorino), comentó también Boecio las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Tópicos*, los *Analíticos*, probablemente los *Argumentos sofísticos*, y los *Tópicos* de Cicerón. Aparte de estos comentarios, escribió tratados originales: *Introductio ad categoricos syllogismos*, *De categoricis syllogismis*, *De divisione*, *De topicis differentiis*, *De consolatione Philosophiae*, *De institutione arithmetica*, etc. Durante el último período de su vida salieron de su pluma varios opúsculos teológicos.

Por su gran tarea de traductor y comentarista se le puede llamar a Boecio el principal intermediario entre la Antigüedad y la Edad Media, «el último romano y el primer escolástico», como se le ha calificado. «Hasta finales del siglo mi, fue él el principal conducto por el que se transmitió a Occidente el aristotelismo.»[1189]

Capítulo XLVII
Revisión final

Cuando al considerar retrospectivamente la filosofía de Grecia y del mundo romano vemos su ingenuo despertar en las riberas del Asia Menor y percibimos la fuerza y la penetración de un Heráclito y un Parménides en lucha contra la obstaculizante pobreza del lenguaje filosófico, cuando seguimos el desarrollo de las dos filosofías más grandes que ha conocido el mundo, las de Platón y Aristóteles, cuando caemos en la cuenta del influjo ejercido por la escuela estoica y constatamos la evolución del último esfuerzo creador del pensamiento antiguo, el sistema del neoplatonismo plotiniano, no podemos menos de reconocer que tenemos ante nosotros uno de los logros supremos de la raza humana. Si contemplamos con admiración los templos griegos de Sicilia, las catedrales góticas medievales, las obras de Fra. Angélico y de Miguel Ángel, de Velásquez o de Rubens; si los escritos de Homero y de Dante, de Shakespeare o de Goethe nos encantan… semejante es el tributo de admiración que hemos de rendir a lo que hay de grande y elevado en el ámbito del pensamiento puro, y debemos enumerar esto entre los mayores tesoros de nuestro patrimonio europeo. Requiérense sin duda esfuerzo y perseverancia no vulgares para apreciar las riquezas del pensamiento griego, pero todo esfuerzo que se dedique al intento de comprender y valorar debidamente la filosofía de aquellos hombres geniales, de un Platón y un Aristóteles, será recompensado con creces: no quedará baldío, como no podrán ser inútiles, sino muy provechosos, los esfuerzos que pongamos por estimar en todo su valor la música de Beethoven o de Mozart, o la belleza de la catedral de Chartres. El drama, la arquitectura y la escultura griegos son monumentos indestructibles de la cultura y del genio de Grecia, de la gloria de la Hélade; pero esta gloria quedaría incompleta sin la filosofía griega, y no se podrá apreciar plenamente la cultura helénica como se desconozca en absoluto su filosofía. Para facilitar su apreciación, quisiera hacer aquí, a modo de resumen final, unas cuantas sugerencias (algunas de las cuales las he insinuado ya antes) sobre las diferentes formas como podemos ver la filosofía griega en su conjunto:

Ya he mencionado, particularmente a propósito de los filósofos presocráticos, el problema del Uno y lo múltiple. Pero el tema de la relación entre lo Uno y lo múltiple es discernible en toda la filosofía griega, lo mismo que en cualquier otra filosofía, Puesto que, dándose lo múltiple en la experiencia, el filósofo trata siempre de lograr una visión sintética de ello, para obtener, en lo posible, una concepción comprensiva de toda la realidad, es decir, procura ver lo múltiple a la luz del Uno o, en cierto modo, reducir la multiplicidad a la unidad. Este esfuerzo por lograr una visión sintética es muy claro en el caso de los físicos presocráticos, y no es preciso que nos detengamos más sobre este punto sino sólo para recordar que su intento de

conciliación de lo múltiple empírico con el Uno exigido por la mente lo realizaron sobre todo en el plano de lo material: tanto lo múltiple como lo uno eran, para ellos, materiales; su principio era materia, ya fuese el agua, o lo indeterminado, el fuego o el aire. En ocasiones predomina el aspecto de la Unidad, como sucede en el sistema de los eléatas; otras veces triunfa lo múltiple, como en la filosofía atomista de Leucipo y Demócrito; pero el espíritu, debido a la pobreza del lenguaje, se eleva raramente por encima de la materia, como no sea en el pitagorismo, donde se elabora una distinción mucho más neta entre el alma y el cuerpo, y en Anaxágoras, donde el concepto del *Nous* tiende a liberarse del materialismo.

En la medida en que podemos hablar de los sofistas como de pensadores que se ocuparon de este problema, hemos de recalcar sobre todos el aspecto de la multiplicidad (de los modos de vivir, de los juicios éticos, de las opiniones…), mientras que con Sócrates es el aspecto de la unidad, como unidad de fundamentación de los juicios valorativos verdaderos, el que se pone a plena luz. Pero quien desarrolla de hecho el problema en toda su rica complejidad es Platón: la fluyente multiplicidad de los fenómenos, lo dado en la experiencia, es visto por él sobre el trasfondo de las realidades únicas, de las Ideas arquetípicas aprehendidas por el entendimiento humano en el concepto, y esta afirmación del reino ideal de la realidad le fuerza al filósofo a considerar el problema de lo Uno y lo múltiple no sólo en la esfera lógica sino también en la esfera ontológica del ser inmaterial. De donde resulta que aun las mismas unidades inmateriales (que constituyen de suyo una multiplicidad) son vistas en función del Uno, de la sintetizante realidad de la esfera trascendental, del Arquetipo último. Por lo demás, aunque los objetos individuales de la experiencia sensible (lo múltiple, como decían los cosmólogos más antiguos) sean «despreciados» precisamente por su particularidad, considerada impenetrable para el pensamiento conceptual, pues pertenecen a lo infinito o indeterminado, no obstante se ve todo el mundo material como ordenado e informado por un Espíritu o Alma. Por otra parte, déjase un «khorismos» entre la Realidad ejemplar y los cambiantes seres individuales, al propio tiempo que —por lo menos en apariencia— no se responde satisfactoriamente a la cuestión de fijar la relación precisa entre las causas ejemplar y eficiente, de tal modo que, por más que Platón abarca mejor toda la complejidad del problema y trasciende en definitiva el materialismo presocrático, no nos da ninguna solución convincente y nos aboca a un dualismo, con la esfera de la Realidad por un lado, y la de la semirrealidad o esfera del devenir por el otro. Ni siquiera su afirmación de lo inmaterial, que le pone por encima de Parménides y de Heráclito, puede bastar para explicar la relación entre el Ser y el devenir o entre lo Uno y lo múltiple.

Con Aristóteles tiene lugar una mayor utilización de la abundancia y riqueza del mundo material; el Estagirita, mediante su doctrina de la forma sustancial inmanente,

trata de sintetizar las realidades de lo Uno y de lo múltiple, haciendo notar que la multiplicidad de los miembros que constituyen la especie se unifica por la posesión de una forma específica similar, aunque no se dé identidad numérica entre los mismos. Además, la doctrina del hilemorfismo le permitió a Aristóteles afirmar la existencia en el mundo terrestre de un principio unificante y evitar al mismo tiempo cualquier insistencia excesiva en la unidad que le pusiese en conflicto con la evidente multiplicidad empírica. Procediendo así, contaba con un principio de la estabilidad y con un principio del cambio y hacía justicia simultáneamente al Ser y al devenir. Añádase que el Motor Inmóvil de Aristóteles, la última Causa Final del universo, servía en cierto grado de Principio armonizante y unificador, reduciendo la multiplicidad diversa de los fenómenos a una unidad inteligible. Sin embargo, por otro lado, las objeciones del Estagirita contra la teoría de las Ideas de Platón y el convencimiento que tenía de la escasa solidez de ésta le llevaron, por desgracia, a rechazar de plano todo el ejemplarismo platónico. Y con su insistencia en la causalidad final, hasta la aparente exclusión de una causalidad cósmica eficiente, viene a afirmar un último dualismo entre Dios y un mundo *independiente*.

En la filosofía postaristotélica quizá no sea del todo gratuito ver en el estoicismo un desmesuramiento del Uno, que da por resultado su panteísmo cósmico (con el noble reflejo del cosmopolitismo ético), y, en el epicureismo, una exageración de lo múltiple manifiesta en su cosmología construida sobre la base del atomismo y en su ética egoísta (por lo menos teóricamente). En el neopitagorismo y en el platonismo medio podemos ver el creciente sincretismo de elementos pitagóricos, platónicos, aristotélicos y estoicos que culminó en el sistema neoplatónico. Este último atinó con la única manera posible de plantear el problema de lo Uno y lo múltiple, a saber, que lo múltiple tiene que provenir de algún modo de lo Uno; así se podía evitar, por una parte, el dualismo entre Dios y un mundo independiente, y, por otra, el monismo. Con ello se otorgaba lo suyo a la realidad de lo Uno y de lo múltiple. Pero, aunque los neoplatónicos rechazasen el monismo cósmico gracias a su doctrina de la jerarquización del ser, y aunque no admitiesen ningún autofraccionamiento del trascendente Uno y sí la «diversa multiplicidad», sin que por ello se les ocurriera rechazar como ilusorios el orden del mundo y la subordinación correlativa de los grados del ser, no se dieron cuenta, así y todo, de lo insuficiente de su tentativa de trazar y seguir una vía media entre la verdadera creación y el monismo. Efectivamente, su teoría de la «emanación», supuestas por un lado su negación de la *creatio ex nihilo* y, por otro la del autodividirse de Dios, no podía significar cosa alguna inteligible que pasara de simple metáfora. Le estaba reservado a la filosofía cristiana el proponer la solución certera de la *creatio ex nihilo sui et subiecti*.

2. Bajo un aspecto ligeramente distinto, cabe que consideremos la filosofía griega en su totalidad como un intento de descubrir la causa o las causas últimas del mundo.

Los presocráticos en general, según observa Aristóteles, se ocuparon de la causa material, del *Urstoff* del mundo, de aquello que permanece en el fondo de los incesantes cambios de las cosas. Platón, no obstante, insistió especialmente en la Causa ejemplar, en la Realidad supramaterial e ideal, afirmando también la causa eficiente operativa, espíritu o alma, con lo que desarrolló las premisas del presocrático Anaxágoras. Pese a lo que diga Aristóteles, tampoco despreció Platón la causalidad final, puesto que las causas ejemplares son también causas finales: no son solamente Ideas, sino además ideales. Dios actúa en el mundo con miras a un fin, según se afirma claramente en el *Timeo*. Pero Platón parece haber dejado una dicotomía entre la Causa ejemplar y la Causa eficiente (o por lo menos esto es lo que sugieren sus palabras, y carecemos de pruebas suficientes para sostener de un modo categórico que llegase a identificar ambas causas últimas). En todo caso, no da cabida en el mundo terrestre a la causa formal inmanente, que fue invento de Aristóteles. Mas, aunque éste desarrolló una teoría muy perspicua a propósito de la forma inmanente y de las causas materiales en el mundo terrenal, su sistema deja mucho que desear en lo tocante a las causas eficientes últimas y a las causas ejemplares. El Dios de Aristóteles opera como última Causa final, pero al no ver el filósofo cómo podrían compaginarse la autosuficiencia e inmutabilidad de Dios con el ejercicio de la causalidad eficiente, se desentendió de la necesidad de proponer una última Causa eficiente. Pensaba, sin duda alguna, que el ejercicio de la causalidad final por el Motor Inmóvil era a la vez la necesaria causalidad eficiente última; pero esto quiere decir que, para Aristóteles, el mundo era no sólo eterno, sino también antológicamente independiente de Dios: ¡apenas podría concebirse que el Motor Inmóvil diera la existencia al mundo mediante el inconsciente ejercicio de la causalidad final!

Imponíase, pues, la necesidad de hacer una síntesis de Platón y Aristóteles. Y en el neoplatonismo (como, poco más o menos, en todas las filosofías que a él habrían de conducir) el Dios de Aristóteles y las causas ejemplares y eficientes de Platón se fusionaron con mayor o menor acierto, aunque nunca de un modo plenamente satisfactorio. Por otra parte, en la filosofía cristiana identifícanse las causas últimas eficiente, ejemplar y final en un Dios único, espiritual, Ser supremo, fuente de todos los seres creados, que dependen de Él.

3. Podríamos considerar también la filosofía griega en su conjunto desde un punto de vista humanístico, según la posición asignada al hombre en cada uno de sus sistemas. La cosmología presocrática, como ya hemos indicado en su lugar, se ocupó sobre todo del objeto, del cosmos material, y vio al hombre como una cosa de tantas en este cosmos, entendiendo que el alma humana, por ejemplo, es o bien una contracción o condensación del Fuego primigenio (Heráclito), o un compuesto de un tipo especial de átomos (Leucipo). Por otro lado, la doctrina de la transmigración de

las almas, tal como se halla, por ejemplo, en la filosofía pitagórica y en las doctrinas de Empédocles, implicaba que hay en el hombre un principio superior a la materia, idea ésta que produjo frutos espléndidos en la filosofía de Platón.

Con los sofistas y con Sócrates se produce, por varios motivos, un cambio de enfoque: de la consideración del objeto se pasa a la del sujeto, de la del cosmos material en cuanto tal a la del hombre. Mas es en la filosofía platónica donde se intenta por vez primera con eficacia combinar ambas realidades en una síntesis comprensiva. El hombre aparece ya como el sujeto cognoscente y volente, como el ser que realiza (o puede realizar) en su vida individual y en su vida social los verdaderos valores. Este ser está dotado de un alma inmortal; el conocimiento humano, la naturaleza, la conducta y la sociedad humanas pasan a ser tema de análisis concienzudos, de consideraciones profundas y penetrantes. De otro lado, el hombre aparece como un ser situado entre dos mundos: entre el plenamente inmaterial de la Realidad, mundo que está por encima de él, y el límite meramente material, que es inferior a él. Patentizase de este modo el carácter dual del hombre, espíritu encarnado, como lo que Posidonio llamaría más tarde el δεσμός o vínculo entre los dos mundos de lo inmaterial y lo material.

En la filosofía de Aristóteles, el hombre es también un ser intermedio, por así decirlo, pues ni Platón ni Aristóteles tenían al hombre por el ser supremo: tanto el fundador del Liceo como el de la Academia estaban convencidos de que por encima de los hombres hay un Ser inmutable y de que la contemplación de ese Ser inmutable es el ejercicio propio de la más excelsa facultad del hombre. Además, Aristóteles, no menos que Platón, mostró un profundo interés por la psicología, la conducta y la sociedad humanas. Sin embargo, de la filosofía del Estagirita podemos decir que fue a la vez más y menos humana que la de Platón. Más humana en cuanto que unía, por ejemplo, más íntimamente que lo hizo Platón el alma y el cuerpo, creando así una epistemología más realista y dando mayor valor a la experiencia estética y a la producción artística del hombre. Esta posición es más conforme al «sentido común» a la hora de tratar de la sociedad política. Menos humana por cuanto, poniendo un único entendimiento agente común a todos los hombres (según la interpretación más probable del *De Anima*), vendría a negar la inmortalidad personal. Añádase que nada se encuentra en Aristóteles que indique que el hombre pueda llegar a unirse alguna vez con Dios en un sentido real.

A pesar de todo esto, y aunque Platón y Aristóteles dan mucha importancia al estudio del hombre y de su conducta como individuo y como miembro de la sociedad, también es cierto que ambos (aun habida cuenta de la inclinación de Aristóteles a los estudios empíricos) son grandes metafísicos y filósofos especulativos de primerísimo orden, y que ninguno de ellos fija su atención exclusivamente en el hombre. Posteriormente, en los períodos helenístico y romano, pasa el hombre a ocupar cada

vez más sitio en el centro del cuadro; la especulación cosmológica va languideciendo y pierde toda originalidad, mientras que, en el epicureismo y el estoicismo, el filósofo se ocupa principalmente de la conducta humana. Esta preocupación por el hombre produce la noble doctrina del estoicismo tardío, que es la de Séneca, la de Marco Aurelio y, quizá más señaladamente todavía, la de Epicteto. En ella aparecen todos los hombres, en cuanto seres racionales, como hermanos e hijos de «Zeus». Pero si la escuela estoica insiste sobre todo en la conducta moral del hombre, son la aptitud humana para la vida religiosa y la necesidad y el ansia de ésta lo que ocupa una posición preeminente en las escuelas y en los pensadores influidos por la tradición platónica. Una doctrina de la «salvación», del conocimiento de Dios y de la asimilación a Él culmina en las enseñanzas plotinianas sobre la unión extática con el Uno. Si el epicureismo y el estoicismo (este último acaso con alguna justificación) se ocupan del hombre en lo que podríamos llamar el plano horizontal, el neoplatonismo atiende más al plano vertical, a la ascensión del hombre hacia Dios.

4. La epistemología o teoría del conocimiento es considerada, en general, como una rama de la filosofía cuyo estilo es peculiar de nuestra época moderna y, para algunos pensadores de hoy día, constituye prácticamente la totalidad de la filosofía. Hay, desde luego, mucha verdad en la afirmación de que ha sido la filosofía moderna la primera en hacer un estudio verdaderamente serio y crítico de la epistemología; pero tal afirmación no encierra toda la verdad sobre el caso.

Prescindiendo de la filosofía de la Edad Media, que se preocupa también de temas epistemológicos, es indefendible la pretensión de que los pensadores de la Antigüedad no se cuidaran en absoluto de las cuestiones epistemológicas, aun cuando ciertamente no les reconociesen importancia bastante para hacer de ellas una rama de la filosofía ni les diesen el alcance crítico que, desde los tiempos de Kant, se les viene atribuyendo en la época moderna. Sin querer pasar aquí revista a todo lo que fue la epistemología en la filosofía antigua, sí que indicaré uno o dos puntos que pueden contribuir a poner de relieve el hecho de que los problemas epistemológicos importantes asomaron ya por lo menos su interrogación en las mentes de muchos filósofos antiguos, aunque no llegaran éstos a planteárselos con toda nitidez ni les prestaran la atención que se merecen.

Los filósofos presocráticos fueron en su mayoría «dogmáticos», en el sentido de que daban por seguro que el hombre puede conocer objetivamente la realidad. Cierto es que la filosofía eleática distinguió entre la vía de la verdad y la vía de la creencia o de la opinión o de la apariencia; pero los eléatas no advirtieron la gravedad de los problemas que implicaba su filosofía. Adoptaron una posición monista sobre bases racionalistas y, como esta posición no estaba de acuerdo con los datos de la experiencia sensible, decidieron negar en redondo la realidad objetiva de lo fenoménico: no pusieron sobre el tapete su tesis filosófica fundamental, el poder de la

mente humana para trascender los fenómenos, sino que se limitaron más bien a afirmar este poder. No cayeron tampoco en la cuenta de que, al negar que las apariencias tengan realidad objetiva, minaban la base misma de su metafísica. En general, por consiguiente, los pensadores de la escuela eléata no pueden ser considerados como excepciones de la actitud acrítica que caracterizó a todos los presocráticos, a pesar del talento dialéctico de un Zenón.

Verdad es que los sofistas fueron más o menos relativistas, y que esta actitud mental supone una epistemología implícita. Si el dicho de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, se ha de tomar en sentido amplio, equivale a afirmar no sólo la autonomía del hombre en el terreno moral, como creador de valores morales, sino también su incapacidad de alcanzar la verdad metafísica. ¿Acaso no adoptó Protágoras una actitud escéptica respecto a la teología, y no veían los sofistas en general la especulación cosmológica como poco más que una pérdida de tiempo? Ahora bien, si los sofistas hubiesen pasado adelante, hasta instituir una crítica del conocimiento humano, y hubiesen tratado de demostrar por qué este conocimiento se halla confinado por necesidad a los fenómenos, en tal caso habrían sido epistemólogos; pero, en realidad, sus intereses diferían las más de las veces de los propios de la filosofía, y sus teorías relativistas no parece que se basaran en ninguna consideración profunda de la naturaleza del sujeto ni de la del objeto. Así pues, la epistemología implícita en su actitud general no llegó nunca a explicitarse en una teoría definida del conocimiento. Entiéndase, desde luego, que *nosotros* podemos discernir, los gérmenes de teorías o problemas epistemológicos no sólo en la sofística, sino en toda la filosofía presocrática, mas esto no quiere decir que ni los sofistas ni los cosmólogos presocráticos tuviesen conciencia de tales problemas y reflexionaran en ellos.

Sin embargo, al pasar a Platón y Aristóteles, encontramos ya teorías explícitas del conocimiento. Platón tuvo una noción clara de lo que él entendía por conocimiento, y distinguió netamente la naturaleza del conocimiento verdadero de la de la opinión y de la de la imaginación; poseía un claro conocimiento reflexivo de los elementos relativos y variables que constituyen la percepción sensible, y discutió el problema de cómo se origina y en qué consiste el error de juicio. Toda su teoría de los grados ascendentes del conocimiento y de los objetos que a ellos corresponden permite clasificarle sin vacilación como epistemólogo. Lo mismo se diga de Aristóteles, que sostuvo una teoría sobre la abstracción, la función de la imagen, los principios activo y pasivo del conocimiento, la distinción entre la percepción sensible y el conocimiento conceptual, y las diversas funciones de la razón. Seguro que, si restringiésemos el campo de la epistemología a un responder a la pregunta de «si podemos o no conocer en verdad», entonces la epistemología de Aristóteles pertenecería más bien a la psicología, puesto que responde, más que a esa pregunta, a

la de «¿*Cómo* adquirimos nuestros conocimientos?»; pero, si accedemos a que entre en el campo de la epistemología el estudio de la naturaleza del proceso cognoscitivo, entonces hemos de contar sin duda a Aristóteles entre los epistemólogos. Aunque tratase las cuestiones que se planteó en su Psicología y aunque hoy podamos incluir en el ámbito de ésta la mayoría de tales cuestiones, con todo, etiquetas aparte, lo cierto es que Aristóteles sustentó una teoría del conocimiento.

Por otro lado, aunque tanto Platón como Aristóteles elaboraron teorías sobre el conocimiento, sería inútil pretender que no fueron «dogmáticos». Como hemos dicho, Platón tenía una noción precisa de lo que entendía por «conocimiento»; pero daba por descontado que tal conocimiento le es posible al hombre. Si aceptó la insistencia de Heráclito en lo cambiante del mundo material, y la de los sofistas en lo relativo de la percepción sensible, aceptó también de los pitagóricos el presupuesto racionalista de que la mente humana puede trascender los fenómenos, y de Sócrates el punto de partida de su metafísica esencialista. Es más, para las doctrinas ético-políticas de Platón era esencial, imprescindible, admitir la posibilidad de conocer los valores inmutables y las esencias ejemplares: él nunca puso, de hecho, en cuestión esta posibilidad, como tampoco planteó en serio el problema del elemento subjetivo *a priori* en el conocimiento humano; tal elemento *a priori* (que él admitía) lo atribuyó a la «reminiscencia», es decir, a un conocimiento objetivo anterior.

Tampoco Aristóteles planteó jamás el «problema crítico»: él sostenía que el espíritu humano puede trascender los fenómenos y alcanzar algún conocimiento de los objetos inmutables y necesarios, de los objetos de la contemplación teórica.

Platón fue un dialéctico infatigable; Aristóteles estaba siempre dispuesto a examinar problemas nuevos, e hizo cuidadosas exposiciones, si no de las teorías de sus predecesores, sí al menos de las suyas propias. Pero ni del uno ni del otro de ambos filósofos podemos decir que fuese el Kant o el anti-Kant del mundo antiguo, pues el problema kantiano no llegaron a verlo. Ni tiene esto por qué extrañar, ya que a los dos les dominó el problema del ser (mientras que en las filosofías modernas son tantos los pensadores que parten de *la conciencia*), de suerte que sus teorías del conocimiento las elaboraron en función de sus concepciones metafísicas y de sus tesis filosóficas en general, más bien que como un *prolegómeno* necesario a toda metafísica.

En la filosofía postaristotélica, si exceptuamos a los escépticos, hallamos por lo común esta misma actitud «dogmática», aunque también es cierto que se prestó considerable atención a la cuestión del criterio de la verdad, por ejemplo entre los estoicos y los epicúreos. En otras palabras, los pensadores tuvieron conciencia de la dificultad que supone la variabilidad de la percepción sensible y trataron de afrontar esta dificultad; de hecho, hubieron de afrontarla para poder construir sus sistemas filosóficos. Fueron mucho más críticos que los presocráticos; pero esto no significa

que fuesen filósofos críticos en el sentido kantiano, puesto que se limitaron poco más o menos a estudiar algunos problemas particulares sobre este respecto, tratando de distinguir, por ejemplo, entre la percepción sensible objetiva, la imaginación y la alucinación. No obstante, en la Academia nueva, se abrió paso un escepticismo radical, cuando Carnéades, por ejemplo, enseñó que no hay ningún criterio de la verdad y que el conocimiento cierto es imposible, porque ninguna representación sensible es verdadera con certeza y el razonamiento conceptual, basado en la experiencia sensible, no es menos relativo que ella. En cuanto a los escépticos posteriores, elaboraron una crítica sistemática del dogmatismo y afirmaron que tanto la sensación como el juicio son relativos; con ello se mostraron acérrimos antimetafísicos. En la filosofía antigua ganó, ciertamente, la batalla final el dogmatismo; pero, habida cuenta de los ataques de los escépticos, no cabe decir que la filosofía antigua fuese del todo acrítica, ni que la epistemología no entrase para nada en las reflexiones de los filósofos griegos. Tal es el punto que deseaba poner en claro: no quiero yo admitir que los ataques contra la metafísica fuesen irrebatibles, pues creo que se puede responder muy bien a ellos; lo único que trato de hacer ver es que no todos los filósofos griegos fueron ingenuos «dogmatistas» y que, si tal calificativo les cuadra a los presocráticos, sería en cambio erróneo aplicárselo a los filósofos griegos en general.

5. Muy vinculada a la epistemología está la psicología, y puede que convenga hacer algunas observaciones sobre el desarrollo de la psicología en la filosofía antigua. Entre los presocráticos es la escuela pitagórica la que primero da muestras de poseer una noción definida del alma, concibiéndola como principio permanente que persiste en su individualidad aun después de la muerte. La filosofía de Heráclito reconoció, desde luego, que una parte del hombre es más afín al Principio último del universo que el cuerpo, y Anaxágoras afirmaba que el *Nous* se halla presente en el hombre; pero este último filósofo no logró superar, al menos *verbalmente*, el materialismo del pensamiento presocrático, mientras que, para Heráclito, el elemento racional del hombre era sólo una manifestación más pura del Fuego primigenio. En cambio, la psicología pitagórica, con su distinción entre el alma y el cuerpo, implicaba —por lo menos— una distinción entre lo espiritual y lo material. A decir verdad, la doctrina de la metempsicosis exageraba la distinción entre el alma y el cuerpo, puesto que contenía la aceptación de la teoría según la cual la memoria y la conciencia de la identidad personal no son esenciales para la persistencia del individuo como tal. (Si Aristóteles sostuvo en realidad que hay un entendimiento activo separado en cada uno de los hombres y que este entendimiento activo es único, su teoría de que la memoria se extingue con la muerte tal vez se debiera no sólo a su psicología y a su fisiología, sino a vestigios de la doctrina pitagórica y de sus implicaciones.) Respecto a la teoría pitagórica de la naturaleza tripartita del alma,

debióse sin duda, a fin de cuentas, a la observación empírica de las funciones racionales y emocionales del hombre y a la del conflicto entre la razón y la pasión.

La concepción pitagórica del alma influyó sobremanera en el pensamiento de Platón. Rechazando éste el epifenomenismo, hizo del alma el principio de la vida y del movimiento en el hombre, principio que no depende esencialmente del cuerpo para el ejercicio de sus más altas funciones intelectuales y que adviene de «fuera» y sobrevive a la muerte del cuerpo. De naturaleza tripartita, tiene el alma diversas funciones o «partes», cuya jerarquía fue adaptada por Platón a su metafísica general. Las partes o funciones inferiores dependen, esencialmente del cuerpo, pero el alma racional pertenece a la esfera de la Realidad permanente: en su propio proceso dialéctico e intuitivo, su actividad se desarrolla en un plano más elevado que el de los fenómenos y evidencia el carácter «divino» o inmortal del alma. Pero Platón no se fijó ante todo en el aspecto estrictamente psicológico del alma, y menos aún en su aspecto puramente biológico: le interesó en primer lugar y más que nada el alma como captadora y realizadora de los valores, en su aspecto ético. De ahí la enorme importancia que atribuyó a la educación y a la cultura del alma. Si acentuó, como lo hizo, la antítesis entre el alma y el cuerpo, y habló del alma como habitadora del cuerpo, como puesta en éste al modo de un capitán en su navío, destinada a gobernar al cuerpo, fue principalmente su interés ético lo que llevó a ello. Cierto que trató de probar la preexistencia del alma, su independencia intrínseca con respecto al cuerpo y su inmortalidad, mediante argumentos epistemológicos, razonando por ejemplo a partir del elemento *a priori* que se da en el humano conocimiento; pero siempre estuvo dominado por intereses éticos y en cierta medida religiosos, y al final ya de su vida le vemos insistir en que el alma es la posesión más cara del hombre y el cumplimiento de sus tendencias el más alto deber. Tal es lo que podemos llamar la faceta característica de la psicología de Platón; porque, si bien atribuyó sin duda al alma una función biológica, en cuanto fuente del movimiento y principio vital, recalcó más los aspectos éticos y metafísicos, hasta el punto de que ha podido preguntarse si su manera de tratar estos aspectos se compadece con su modo de ver la función biológica del alma.

Aristóteles adoptó al principio la concepción platónica acerca del alma, así como su descripción ético-metafísica, y algunos de los rasgos característicos de esta concepción son también los rasgos salientes de la psicología del Estagirita tal como ésta se presenta en sus obras pedagógicas. Así, según Aristóteles, la parte más elevada del alma humana, el entendimiento agente, «adviene de fuera» y sobrevive a la muerte, y la insistencia en la educación y en la cultura moral es muy notoria en la filosofía peripatética, lo mismo que en la de Platón. Sin embargo, apenas puede evitarse la impresión de que este aspecto de su doctrina del alma no es el verdaderamente característico de la psicología de Aristóteles. Por mucho que haya

insistido éste en la educación y por marcada que sea su actitud intelectualista en la descripción que de la vida ideal para el hombre nos ofrece en la Ética, parece ser que la contribución típica de Aristóteles a la psicología ha de verse más bien en su estudio del alma desde el punto de vista biológico. La aguda antítesis establecida por Platón entre el alma y el cuerpo tiende a pasar al segundo plano para dar paso a la concepción del alma como forma inmanente del cuerpo, como enmaridada con tal cuerpo determinado. El entendimiento agente (concíbasele o no de manera monística) sobrevive a la muerte, pero el alma en su generalidad, incluidos el intelecto pasivo y las funciones de la memoria y todas las demás, depende del organismo corporal y perece al morir. ¿De dónde proviene, pues, esta alma del hombre (excluyendo el entendimiento agente)? No de «fuera», puesto que no, es «hecha» por ningún Demiurgo. ¿Será acaso una función del cuerpo, algo más que un epifenómeno? Aristóteles ofrece una amplia exposición empírica de las funciones psíquicas, tales como la memoria, la imaginación, los sueños, las sensaciones, y no parece sino que el hecho de haber caído en la cuenta de la dependencia de tantas de esas funciones con respecto a los factores fisiológicos le condujese a adoptar una opinión epifenomenista acerca del alma. Esta impresión se sigue produciendo aun cuando se considere que él nunca repudió explícitamente la totalidad de su herencia platónica ni advirtió con claridad la tensión existente entre lo que él había conservado de la psicología de su maestro y la opinión que le inducían a adoptar acerca del alma sus propias investigaciones y su misma manera de pensar.

La contribución más importante de la filosofía postaristotélica a la psicología, entendida ésta en sentido amplio, fue quizás el relieve que dio al aspecto religioso del alma humana: esto es así, por lo menos, tratándose del neoplatonismo y de las escuelas que a él llevaron, aunque no, claro está, de todas las escuelas postaristotélicas. Los pensadores del movimiento que culminó en el neoplatonismo, al trabajar partiendo de los puntos de vista propios de la tradición platónica, pusieron claramente de realce la afinidad del hombre con lo divino, la orientación y el destino trascendentes del alma humana. Dicho de otra manera: fue la actitud característicamente platónica la que triunfó en el ámbito de la filosofía antigua y no la actitud típicamente aristotélica. Por lo que toca a los estoicos y a los epicúreos, los primeros no pudieron elaborar una psicología que tuviese verdadera unidad, por la sencilla razón de que su materialismo dogmático requería una, y su ética otra distinta. Además, no indagaban la naturaleza y la función de la psique por sí mismas, ni se esforzaron por establecer una psicología racional basada en seguros fundamentos empíricos; sino que, adoptando una cosmología presocrática y centrando luego la atención en la conducta ética, adaptaron lo mejor que pudieron a su híbrido sistema una psicología racionalista. No obstante, la tendencia de la doctrina estoica tuvo sin duda por efecto una creciente atracción del interés hacia los aspectos ético y religioso

del alma más bien que hacia su aspecto biológico. Los epicúreos negaron la inmortalidad del alma y afirmaron su carácter atomístico, pero esto lo hicieron porque así interesaba para su propia ética y no, por descontado, porque hubiesen descubierto que el alma se componga en realidad de átomos… aunque hay que admitir que la psicología epicúrea está más a tono con su superficial ética que no la psicología de los estoicos con su ética idealista. La psicología y la ética estoicas lucharon, por así decirlo, incesantemente para librarse de las ataduras del tradicional monismo materialista en que estaban aprisionadas, y, a decir verdad, tan imposible les era a los estoicos explicar el pensamiento racional en los términos de su sistema como a los epicúreos dar razón del mismo en los términos del movimiento atomístico. Puede que los epicúreos se anticipasen hasta cierto punto a la psicología de Hobbes o de los pensadores de la Ilustración francesa, pero ni en el mundo antiguo ni en la Francia del s. 18, ni siquiera en el s. 20, cabe explicar suficientemente lo psíquico por lo corpóreo, lo racional por lo irracional, lo consciente por lo inconsciente. De otro lado, si lo psíquico no puede ser reducido a lo corpóreo, como tampoco lo corpóreo a lo psíquico, uno y otro permanecen distintos, aunque en el hombre, eslabón entre lo puramente espiritual y lo puramente material, ambos elementos estén íntimamente unidos. Platón recalcó la distinción de los dos; Aristóteles, su estrechísima relación: ambos factores se han de tener presentes si se quiere evitar el ocasionalismo o el idealismo moderno por una parte y, por otra, el epifenomenismo.

6. Haré algunas observaciones sobre el desarrollo de la ética en la filosofía antigua, en especial por lo que atañe a la relación entre las normas éticas y un fundamento trascendente de la moralidad. Sé muy bien que la cuestión de las relaciones entre la ética y la metafísica es de las más debatidas, y no me propongo discutirla en sí misma: lo único que pretendo es indicar lo que juzgo que es una de las tendencias principales en el pensamiento ético de los griegos.

Tenemos que distinguir entre la filosofía moral en cuanto tal y los juicios morales no sistematizados de la humanidad. Ya mucho antes de los sofistas, de Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, etc., emitían los griegos juicios morales, reflexionaban sobre ellos… y el hecho de que los juicios morales ordinarios del hombre les proporcionaran materiales para su reflexión significa que las teorías de los filósofos reflejaban más o menos la conciencia moral ordinaria de su época. Sin embargo, estos juicios morales dependen a su vez, en parte al menos, de la educación, de la tradición social y del medio ambiente: fórmalos la comunidad, de tal modo que es natural que difieran algo de una comunidad a otra, de nación a nación. Y ante tal diferencia el filósofo puede reaccionar de dos maneras:

1.ª) Al advertir que una comunidad dada se aferra a su propio código tradicional y lo considera como el único «natural», mientras que, por otra parte, todas las comunidades no tienen exactamente el mismo código, puede sacar el filósofo la

conclusión de que la moral es relativa y que, por útil que sea quizás un determinado código y aunque sea más ventajoso que otros, no existe ningún código absoluto de moral.

2.ª) El filósofo puede atribuir muchas de las diferencias observadas al *error* y afirmar que hay un patrón, un modelo seguro, una norma fija de moralidad. Éste fue el camino que siguieron Platón y Aristóteles. En efecto, el intelectualismo ético, rasgo distintivo en especial de la mentalidad de Sócrates y también, aunque en menor grado, de la de Platón, inclinaba a ambos pensadores a atribuir las diferencias entre los juicios morales a la equivocación y al error. Así, a quien piense o haga profesión de pensar que la conducta más natural y procedente para con los propios enemigos es ofenderlos e inferirles males, Platón tratará de demostrarle que se engaña de medio a medio al pensar tal cosa. A veces acaso apele al interés propio, aunque sólo sea como *argumentum ad hominem*; pero, sean cuales fueren sus recursos para probar su punto de vista, lo cierto es que Platón no era un relativista ético, puesto que creía en la existencia de unos modelos permanentes, en verdad objetivos y de universal validez.

Ahora, si examinamos las filosofías morales de Platón y Aristóteles, se nos patentizará el hecho de que en todo caso el patrón de la conducta es cortado conforme a su concepción de la naturaleza humana. Lo ideal veíalo Platón como algo fijo, eterno y trascendente, no sujeto a relatividades, invariable. Las distintas facultades del hombre son potencias de actuar según ciertos hábitos o virtudes, y cada virtud tiene un modelo ideal que se halla comprendido en el Ideal que lo abarca todo, en la Idea del Bien. Hay, sí, un ideal del hombre, y hay ideales de las virtudes humanas, y la función moral del hombre consiste en irse conformando a esos ideales. Cuando lo hace así, cuando su naturaleza se desarrolla armoniosa y perfectamente según el ideal que le es propio, es un «justo», un hombre bueno, es un verdadero ejemplar de hombre, ha alcanzado el genuino bien. Además, para Platón, Dios actúa constantemente en el mundo, procurando realizar en él el ideal; Dios mismo no se aparta nunca ni un ápice del ideal, siempre tiene la mira puesta en lo mejor, en lo óptimo: Él es la Razón, la Divina Providencia que opera en el cosmos. Dios es también la fuente de la razón humana, y en el *Timeo* se le describe simbólicamente como formando Él mismo la humana razón, de suerte que el alma racional del hombre está emparentada con la divinidad y tiene igual tarea que Ella, a saber, la realización del ideal, del valor, en el mundo. El hombre es, pues, por naturaleza, un colaborador de Dios: tal es su vocación, trabajar por la realización del ideal en su vida personal y en la de la sociedad o del Estado. Es Dios quien establece el modelo, no el hombre, dice Platón contra Protágoras, y el fin del hombre es lograr la mayor semejanza con Dios. Platón habla poco de la obligación moral, verdad es; pero evidentemente consideraba (aunque sin plena conciencia) que el hombre está obligado a obrar según lo que verdaderamente es digno de él. El intelectualismo ético

que Platón heredó de Sócrates era sin duda un obstáculo que se oponía a la clara toma de conciencia de la obligación y de la responsabilidad; pero los mitos de la vida futura, de la recompensa y del castigo, ¿no suponen claramente una toma de conciencia del significado de la obligación moral? Platón basó el *contenido* de la ley moral en un fundamento trascendente, y aunque no se podría decir lo mismo respecto a la *forma* de la ley moral, al imperativo categórico, parece ser que tuvo algún vislumbre, siquiera fuese confuso, de que para que una ley moral, sea universalmente constringente y válida, ha de tener un fundamento trascendental, no sólo en lo tocante a su contenido, sino también a su forma.

Si volvemos la atención hacia Aristóteles, hallamos un finísimo análisis de la vida recta, de las virtudes morales e intelectuales, que fueron estudiadas por el Estagirita mucho más completa y sistemáticamente que por Platón. Pero los valores trascendentales de éste han sido eliminados o sustituidos por la forma inmanente. Cierto que Aristóteles llama al hombre a pensar en las cosas divinas, a imitar, en la medida de lo posible, la contemplación divina del objeto más elevado, de suerte que también en su filosofía hay un modelo eterno de la vida humana; pero la vida teorética les es inaccesible a la mayoría de los hombres. Además, Aristóteles no da ninguna base para que el hombre piense que está llamado a cooperar con la Divinidad, puesto que, el Dios de la *Metafísica* al menos, no opera consciente y eficazmente en el mundo. Aristóteles nunca llegó a hacer una síntesis satisfactoria de la vida según las virtudes morales y la vida teorética, y, al parecer, la ley moral carecía para él de todo fundamento real trascendente, tanto en lo tocante al contenido como en lo tocante a la forma. ¿Qué habría podido responder a quien le interrogase acerca de la obligación de vivir conforme a las normas propuestas por él en la *Ética*? Apelaría probablemente a modelos estéticos, a la forma «buena», a la «belleza», y respondería que obrar de otro modo sería desviarse de la nieta de la felicidad, que todos buscan necesariamente, lo cual equivaldría a obrar contra la razón; pero no da cabida a una obligación específicamente moral, con sólido fundamento en la Realidad absoluta.

Los filósofos griegos posteriores, si exceptuamos a los epicúreos, parece que comprendieron la necesidad de fundar una moral ideal en una base absoluta. Los estoicos insisten en el deber, en la voluntad divina, en la vida de la razón, que es una vida según la naturaleza, puesto que la naturaleza racional del hombre procede de Dios, Razón Suprema, y a Él retorna. Su panteísmo les sumía en gran cantidad de dificultades éticas; pero, con todo, veían en definitiva la moralidad como la expresión de lo divino en el hombre y en la vida humana. Dado que Dios es Uno y que la naturaleza humana es constante, siempre la misma, no puede haber más que una moralidad. Sin duda, sería anacrónico leer en su expresión «deber» todo el sentido que este término ha adquirido en los tiempos modernos; pero esto no quiere, decir

que no tuviesen por lo menos cierta noción del deber y de la obligación moral, aun cuando la exposición clara de esta concepción se la estorbase el determinismo inseparable de su panteísmo.

En el sistema o los sistemas neoplatónicos, la ética propiamente dicha se subordinó a la insistencia en el aspecto religioso de la vida humana y en la elevación del hombre hacia Dios. Pero la práctica de la vida moral era considerada como parte integrante de esta ascensión, y el hombre, al irla realizando, se conformaba según modelos de fundamento trascendente. Por lo demás, el hecho de que aquellos que entre los romanos aspiraban a una vida moral y daban importancia a las virtudes morales viesen que era necesario purificar la idea de Dios y recalcar la función de la Divina Providencia, ilustra el beneficio que produjo en la práctica la fundamentación última de la ética en la metafísica, y viene a corroborar asimismo empíricamente la afirmación teórica de tal fundamento.

7. La mención de la ética y de la atribución de un fundamento trascendental a la moralidad nos trae como de la mano a que consideremos brevemente la filosofía griega en lo que tuvo de instrumento intelectual preparatorio del cristianismo, es decir, en su aspecto de *praeparatio evangelica*. Claro que únicamente caben aquí algunas sugerencias, ya que una exposición adecuada de este tema requeriría mucho mayor espacio que el que podemos dedicarle en este capítulo final. Es mejor dejar para el siguiente tomo, consagrado al estudio de la filosofía medieval, la consideración de las doctrinas que el cristianismo tomó de hecho, directa o indirectamente, del pensamiento griego.

En la filosofía de Heráclito hallamos los inicios de la doctrina de una Razón inmanente operante en el mundo, por más que el Logos sea allí concebido en el plano material, como idéntico al Fuego primigenio (concepción que posteriormente elaboraron más los estoicos), mientras que Anaxágoras ideó la teoría del *Nous* como Primer Principio Motor. Pero, en ambos casos, apenas puede verse sino una insinuación de lo que después vendría a desarrollarse y cobrar fuerza, de modo que hasta Platón no encontramos nada que se parezca a una teología natural. Ahora que, si entre los presocráticos casi no hallamos otra cosa que torpes tanteos de la doctrina acerca de (lo que podríamos llamar) Dios, ya fuese como Primera Causa Eficiente (Anaxágoras), ya como Providencia o Razón inmanente (Heráclito), vemos en cambio en el pitagorismo una formulación algo más clara de la distinción entre el alma y el cuerpo, de la superioridad de aquélla sobre éste y de la necesidad de ejercitarla y preservarla de toda contaminación. Empero, si se toma la filosofía presocrática como un todo, es la investigación de la naturaleza última o más profunda del mundo y la concepción del cosmos como algo ordenado según leyes, lo que, más que ninguna otra doctrina concreta (a excepción tal vez de la psicología órfico-pitagórica), la hace digna de ser reputada en cierto sentido como remota *praeparatio*

evangelica. Porque es la concepción de que el mundo está ordenado según leyes lo que conduce naturalmente a la concepción de un Legislador u Ordenador Supremo. Antes de dar tal paso era preciso, con todo, llegar a una distinción neta entre el alma y el cuerpo, entre lo inmaterial y lo material, y, para que semejante distinción fuese posible prepararon el camino, los órficos y los pitagóricos, aunque en realidad fue Platón quien profundizó en el distingo de los pitagóricos entre lo trascendental y lo fenomenal, lo material y lo inmaterial.

Sería difícil exagerar la importancia que tuvo Platón en la *praeparatio evangelica* del mundo pagano. Con sus doctrinas del ejemplarismo, de la Causa Ejemplar trascendental y de la Razón o del Espíritu operante en el mundo y dándole forma con miras siempre a lo mejor, es obvio que allanó remotamente el terreno para la aceptación definitiva de un solo Dios Trascendente-Inmanente. Además, con sus tesis sobre el alma inmortal y racional del hombre, sobre la retribución y la purificación moral, hizo más fácil la aceptación intelectual de la psicología y del ascetismo cristianos; con su insistencia en las normas morales absolutas (según las enseñanzas de su gran maestre Sócrates) y en el deber que tiene el hombre de procurar asemejarse en todo a Dios, fue preparando los espíritus para que aceptasen luego la ética cristiana. No hemos de olvidar tampoco que, en las *Leyes*, Platón dio las razones por las que hemos de admitir la existencia de un Espíritu operante en el universo; con ello prenunciaba las teologías naturales que vendrían después. Pero fue más que nada la actitud total de la filosofía platónica —y aludo así a su creencia en la realidad trascendente, en los valores eternos, en la inmortalidad, la rectitud de vida, la Providencia, etc., y a la actitud mental y emocional engendrada lógicamente por tal creencia— lo que contribuyó, mejor que los argumentos concretos, a facilitar la aceptación del cristianismo. Verdad es que la doctrina de la Trascendencia, tal como fue desarrollada en el platonismo medio y en el neoplatonismo, fue utilizada *contra* el cristianismo, so pretexto de que el dogma de la Encarnación es incompatible con el carácter trascendente de Dios, carácter que, por lo demás, es también parte esencial del cristianismo. Forzoso es igualmente reconocer que la superación platónica del materialismo presocrático fue un factor que predisponía a aceptar una religión que insiste en la suprema realidad de lo trascendente y en el carácter permanente de los valores espirituales. Los primeros pensadores cristianos reconocieron en el platonismo cierta afinidad con su propia *Weltanschauung*, y, aunque Aristóteles llegó a ser posteriormente «el Filósofo» por antonomasia para los escolásticos, no obstante el agustinismo se mantuvo más bien en la línea de la tradición platónica. Es más, los elementos platónicos no han desaparecido del todo, ni muchísimo menos, del sistema filosófico de quien adoptó más que nadie —y adaptó— el aristotelismo: santo Tomás de Aquino. Así, si el platonismo contribuyó en algún grado a preparar el camino al cristianismo, aunque sobre todo a través de las escuelas que posteriormente

desarrollaron la tradición platónica, también puede decirse que el cristianismo tomó del platonismo parte de su «equipo» filosófico.

Los filósofos medievales adscritos a la tradición agustiniana, tales como san Buenaventura (una de cuyas principales objeciones contra Aristóteles fue que éste había rechazado el ejemplarismo), tendieron a considerar el aristotelismo como enemigo de la religión cristiana; pero esta actitud se debió en gran parte a que el Estagirita fue conocido en Occidente principalmente a través de sus comentaristas árabes. (Así, Averroes interpretó a Aristóteles, probablemente con razón, como si éste negara, por ejemplo, la inmortalidad *personal* del alma humana.) Pero, aunque es cierto, por ejemplo, que a Dios se le concibe en la *Metafísica* aristotélica como un Ser enteramente ensimismado y que no se cuida para nada del mundo ni de los hombres, cosa la más contraria al cristianismo, se ha de admitir, con todo, que la teología natural de Aristóteles fue también una preparación para que se aceptase luego el cristianismo. Dios aparece en ella como Ser trascendente, como Pensamiento inmaterial, Causa Final absoluta, y cuando después se pusieron en la Mente de Dios las Ideas platónicas y se elaboró con ello cierto sincretismo de las doctrinas platónicas y aristotélicas, tendiendo a unirse las causas últimas eficientes, ejemplar y final, la concepción de la realidad a que se llegó facilitó mucho la aceptación intelectual del cristianismo.

Desde este punto de vista habría para hablar largo y tendido a propósito de la filosofía postaristotélica. Aquí sólo podemos mencionar algunos puntos más salientes. El estoicismo, con la doctrina del Logos inmanente y su operar «providencial» en el mundo, con los nobles ideales de su ética, fue un factor importante del mundo en que se implantó y creció el cristianismo. Es certísimo que la filosofía estoica no salió teóricamente de los límites del materialismo y, más o menos, de los del determinismo; pero, bajo el aspecto práctico, la insistencia en el parentesco del hombre con Dios, en la purificación del alma por el dominio de sí y la educación moral, y en la sumisión a la «voluntad divina», junto con el influjo de su cosmopolitismo dilatador de horizontes, sirviéronles a algunas mentes de preparación para aceptar la religión universalista que, a la vez que superaba el materialismo de los estoicos, hacía hincapié en la fraternidad de todos los hombres, hijos de Dios, e introducía en los espíritus un dinamismo que le faltaba al sistema estoico. Añádase que el estoicismo era, en cierta medida, una respuesta a la necesidad de dirección e ideales morales que en aquel tiempo sentían vehementemente los espíritus, abismado el individuo y perdido en la inmensidad del gran Imperio cosmopolita, y esta necesidad vino a satisfacerla mucho mejor la doctrina cristiana. Atraía, pues, mucho más que el estoicismo a las gentes sencillas y sin educación: ofrecíales la perspectiva de la felicidad completa en la vida futura como fin y galardón del esfuerzo moral, y ello de tal manera que el estoicismo, por su mismo sistema, estaba incapacitado para

hacerlo.

Además de las necesidades estrictamente éticas del hombre, había que satisfacer también su aptitud y sus necesidades religiosas. Mientras que el culto oficial del Estado no podía proporcionar tales satisfacciones, las religiones mistéricas e inclusive la filosofía (de forma mucho menos popular, por ejemplo en el neoplatonismo) trataban de acudir a esta necesidad de los espíritus. Procurando responder a las demandas más profundas, a las aspiraciones más elevadas de las almas, estas filosofías tendían al mismo tiempo a intensificar tales aspiraciones espirituales, y, de resultas de todo ello, el cristianismo halló un terreno muy preparado para recibir su semilla. El cristianismo, con su doctrina de la salvación, su sistema sacramental, sus dogmas, su doctrina de la incorporación a Cristo de todo miembro de la Iglesia y su promesa de la visión final de Dios y de la vida eterna sobrenatural, era la «religión mistérica» por excelencia; pero tenía la inestimable ventaja sobre todas las demás religiones mistéricas del paganismo de que era una religión *histórica* basada en la vida, muerte y resurrección del Dios-Hombre, Jesucristo, que vivió y murió en Palestina durante un determinado período histórico: fundábase en un hecho histórico y no en un mito. En cuanto a la doctrina de la «salvación», tal cual se enseñaba en las escuelas filosóficas y la doctrina de la unión extática con Dios tal como fue desarrollada por el neoplatonismo, ni que decir tiene que era demasiado intelectualista como para atraer al vulgo de las gentes. En cambio, mediante los sacramentos y la recepción de la vida sobrenatural de la gracia, el cristianismo ofrecía *a todos los hombres*, fuesen cultos o no, la unión con Dios, unión imperfecta en esta vida de la tierra y perfecta en la otra vida del cielo. Por eso, aun desde el punto de vista puramente natural, el cristianismo estaba destinado a influir mucho más poderosamente que cualquier filosofía, por muchos elementos religiosos con que estuviese ésta mezclada. Además, la filosofía del neoplatonismo era ahistórica, en el sentido de que una doctrina como la de la Encarnación en el tiempo resultaba totalmente extraña a su espíritu, y es natural que una religión histórica ejerciera un atractivo popular mucho más grande que el de una filosofía metafísica. Sin embargo, a pesar de la actitud escandalizada (por lo demás muy natural) que algunos primitivos escritores cristianos adoptaron con respecto a las religiones mistéricas del paganismo, particularmente con respecto a la de Mitra, que tenía unos ritos cuasisacramentales, se ha de reconocer que las religiones de misterios paganas y el intelectualismo neoplatónico ayudaron indirectamente a preparar los espíritus para la aceptación del cristianismo. Es cierto que intentaron a veces presentar batalla al cristianismo, y también que posiblemente les impedirían a algunos individuos abrazarlo, cosa que, de no haberse interpuesto semejante estorbo habrían hecho sin duda; pero esto no quiere decir que no sirvieran en absoluto de camino o vereda hacia el cristianismo. Porfirio combatió las doctrinas de Cristo, mas ¿no vino san Agustín a abrazarlas por la vía del

plotinismo? La filosofía neoplatónica fue el último aliento, la última flor que produjo el pensamiento pagano de la Antigüedad; pero en la mente de san Agustín pasó a convertirse en la primera etapa de la filosofía cristiana. No fue, desde luego, el cristianismo un resultado de la filosofía antigua —como tampoco es un sistema filosófico, pues es la Religión revelada y sus antecedentes históricos han de buscarse en el judaísmo—; pero cuando los cristianos comenzaron a filosofar hallaron a mano ricos materiales, todo un acervo de instrumentos dialécticos, de conceptos y términos metafísicos, y a quienes creen que la divina Providencia actúa en la historia les costaría bastante admitir que esta acumulación de materiales y su elaboración a lo largo de siglos fuesen simplemente caprichos del azar.

APÉNDICES

Apéndice I
Abreviaturas usadas.

AECIO. *Collectio placitorum* (philosophorum).
AGUSTÍN, SAN. *Contra Acad.* (*Contra Académicos*). *C. D.* (*De Civitate Dei*).
ALBINO. *Didask*. (*Didaskalikos*).
AMIANO MARCELINO. *Rerum gest*. (*Rerum gestarum libri* 18).
BURNET. *E. G. P.* (*Early Greek Philosophy*)., *G. P., I.* (*Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*).
CAPITOLINO, JULIO. *Vit. M. Ant.* (*Vita Marci Antonini Pii*).
CALCIDIO. *In Tim.* (*Comentarios al Timeo de Platón*).
CICERÓN. *Acad. Prior.* (*Académica Priora*)., *Acad. Post.* (*Académica Posteriora*)., *Ad Att.* (*Cartas áticas*). *De Div.* (*De Divinatione*) *De Fin.* (*De Finibus*). *De Nat. D.* (*De Natura Deorum*). *De Off.* (*De Officiis*). *De Orat.* (*De Oratore*). *De Senect.* (*De Senectute*). *Somn. Scip.* (*Somnium Scipionis*). *Tusc.* (*Tusculanae Disputationes*).
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protrep.* (*Protreptico*)., *Strom.* (*Stromata*).
DAMASCIO. *Dubit.* (*Dubitationes et solutiones de primis principiis*).
DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos*.
EPICTETO. *Disc*. (*Discursos*). *Ench*. (*Enchiridion*).
EUDEMO. *Phys*. (*Physics, of which only fragments remain*).
EUNAPIO. *Vit. Soph*. (*Vidas de los Sofistas*).
EUSEBIO. *Hist. Eccl*. (*Historia Ecclesiástica*). *Prep. Evan*. (*Preparatio Evangelica*).
FILÓN. De conf. ling. (De confusione linguarum)., De gigant. (De gigantibus)., De human. (De humanitate)., De migrat. Abrah. (De migratione Abrahami)., De mutat. nom. (De mutatione nominum)., De opif. mundi (De opificio mundi)., De post. Caini (De posteritate Caini)., De somn. (De somniis)., De vita Mos. (De vita Moysis)., Leg. alleg. (Legum allegoriarum libri). Quis rer. div. her. (Quis rerum divinarum heres sit)., Quod Deus sit immut. (Quod Deus sit immutabilis).
FOCIO. Bibliotheca (circo 857).
GELIO, AULO. Noct. Att. (Noctes Atticae).
GREGORIO NACIANCENO. adv. Max. (adversus Maximum).
HIPÓLITO. Ref. (Refutationis omnium haeresium libri X).
JOSEFO. Ant. Jud. (Antigüedades judaicas).
LACTANCIO. Div. Inst. (Institutiones divinae).
LAMPRIDIO. Alex. (Vida de Alejandro Severo)., Aurel. (Vida de Aureliano).
LUCIANO. De morte Peregr. (De morte Peregrini).
MARCO AURELIO. Sol. (Soliloquios).
MÁXIMO DE TIRO. Diss. (Dissertationes).

ORÍGENES c. Cels. (Contra Celsum).,

P. G. Patrologia Graeca (ed. Migne).,

P. L. Patrologia Latina (ed. Migne).

PLUTARCO. Cat. Mai. (Cato Maior)., De anim. pros. (De animae procreatione in Timaeo)., De comm. notit. (De communibus notitiis adversus Stoicos)., De def. orac. (De defectu oraculorum)., De gloria Athen. (Bellone an pace clariores fuerint Athenienses)., De Is. et Osir. (De Iside et Osiride)., De prim. frig. (De primo frigido)., De ser. num. wind. (De sera numinis vindicta)., De sol. animal. (De sollertia animalium). De Stoic. repug. (De repugnantiis Stoicis)., Non p. suav. (Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum).

PORFIRIO. Isag. (Isagoge, o sea Introd. a las Categorías de Aristóteles).

PSEUDO-PLUTARCO. Strom. (Fragmentos de la stromata conservada en Preparado Evangelica de Eusebio).

PROCLO. De Prov. (De providencia et fato et co quod in nobis)., In Alcib. (Comentario al Alcibíades I de «Platón»)., In Remp. (Comentario a la República de Platón)., In Parmen. (Comentario al Parménides de Platón)., In Tim. (Comentario al Timeo de Platón)., Instit. Theol. (Institutio Theologica)., Theol. Plat. (In Platonis Theologiam).

SÉNECA. Nat. Quaest. (Naturalium Quaestionum libri VII).

SEXTO EMPÍRICO. Adv. math. (Adversus mathematicos)., Pyrr. Hyp. (Pyrrhonenses Hypotyposes).

Apéndice II
Nota sobre las fuentes

Como algunos filósofos no escribieron nada y las obras de otros muchos se han perdido, tenemos que basarnos a menudo en el testimonio de escritores de épocas posteriores, si queremos formarnos alguna idea de lo que fue la filosofía griega.

La fuente principal para conocer la filosofía presocrática fue en el mundo antiguo la obra de Teofrasto titulada *Opiniones de los físicos*, de la que, desgraciadamente, sólo han llegado hasta nosotros algunos fragmentos. Esta obra sirvió de fuente a otras compilaciones, epítomes o «doxografías», en varias de las cuales se recogieron los pareceres de los filósofos a propósito de un asunto determinado, mientras que, en otras, se resumían las opiniones bajo el nombre del filósofo a quien se atribuían. Al primero de estos tipos pertenecieron los *Vetusta placita* que escribió un anónimo discípulo de Posidonio en la primera mitad del siglo 1 d. J. C. No poseemos esta obra, pero Diels demostró que había existido y que su autor se inspiró para componerla en la de Teofrasto. Los *Vetusta placita* constituyeron, a su vez, la fuente principal de los llamados *Aetii placita* o Συναγωγὴ τῶν Αρεσκόντων (de hacia el año 100 d. J. C.). Esta obra de Aecio sirvió luego de base a los *Placita Philosophorum* del Pseudo-Plutarco (recopilados hacia el 150 d. J. C.) y a los extractos doxográficos insertados por Juan Estobeo (siglo V d. J. C.) en el Libro I de sus *Eclogae*. Estas dos últimas obras son las dos más importantes compilaciones doxográficas que poseemos, y se ha establecido que la principal fuente de ambas fue la obra de Teofrasto, que fue también la fuente principal, si no la única, del Libro I de la *Refutación de todas las herejías* compuesta por Hipólito (donde los temas aparecen bajo los nombres de los filósofos respectivos), así como de los fragmentos falsamente atribuidos a Plutarco que se reproducen en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio.

Otros datos sobre las opiniones de los filósofos se recaban de obras tales como las *Noctes atticae* de Aulo Gelio (c. 150 d. J. C.), los escritos de filósofos como Plutarco, Cicerón y Sexto Empírico y las obras de los Padres cristianos y de los escritores de los primeros tiempos del cristianismo. (Pero en el empleo de estas fuentes históricas hay que ser muy precavido, pues Cicerón, por ejemplo, obtenía sus datos sobre los primeros filósofos griegos de otras fuentes intermedias, y Sexto Empírico procuraba ante todo apoyar sus propios pareceres escépticos aduciendo las contradictorias opiniones de los filósofos dogmáticos. En lo que atañe al testimonio de Aristóteles sobre las sentencias de sus predecesores, no debemos olvidar que el Estagirita tendía a considerarlas desde el punto de vista de su propio sistema y como una preparación de su propia obra. Su actitud a este respecto era seguramente muy justificable, pero significa que no siempre se cuidaba de dar lo que nosotros consideraríamos una exposición puramente objetiva y científica de la evolución del pensamiento

filosófico.) Los comentarios compuestos por autores de la Antigüedad a las obras de los filósofos eminentes tienen también gran importancia, como por ejemplo el de Simplicio a la *Física* de Aristóteles.

Para las vidas de los filósofos, la obra más valiosa que poseemos es la de Diógenes Laercio (s. 3 d. J. C.). Esta obra es una compilación de materiales tomados de varias fuentes y de mérito muy desigual, muchos de ellos consistentes en datos biográfico- anecdóticos legendarios y poco fidedignos; hállanse en sus páginas fantásticos cuentos y relatos diferentes, a menudo contradictorios, de un mismo suceso, ecos recogidos acá y allá en autores más antiguos. Por otra parte, sería grave error permitir que el carácter no científico de la obra oscureciese su importancia y su valor, que son muy reales: contiene inapreciables referencias de los escritos de los filósofos, y debemos a Diógenes Laercio muchas informaciones sobre sus opiniones y sus vicias. Para juzgar del valor histórico de los datos que aporta es preciso saber (evidentemente dentro de lo posible), de qué fuente se está sirviendo en cada caso, y para conseguir tal cosa han emprendido los especialistas en la Antigüedad clásica no pocas investigaciones muy laboriosas aunque fructíferas.

En lo tocante a la cronología de los filósofos griegos, la fuente principal la constituye la *Crónica* de Apolodoro de Atenas, quien para la primera parte de su trabajo se basó en la *Khronographia* de Eratóstenes de Cirene (s. 3 a. J. C.) y añadió a ésta un suplemento alargándola hasta el año 110 a. J. C. Naturalmente, Apolodoro no tuvo a su disposición documentos exactos, por lo que hubo de recurrir al arbitrario método de poner algún suceso importante que se hubiese producido en tiempos de cada filósofo en el momento de apogeo o αχμή de ese filósofo (estimando tal apogeo hacia los cuarenta años de su edad) y luego calcular según esto el año de su nacimiento. Del mismo modo, se tenía como regla general que el discípulo era cuarenta años más joven que el maestro. Por consiguiente, no puede esperarse mucha exactitud.

(Sobre el tema de las fuentes en general, véase por ejemplo Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertuans*, pp. 10-26. (Reprodúcese ahí la *Crónica de Apolodoro*, pp. 667-671); A. Fairbanks: *The First Philosophers of Greece*, pp. 263-88; L. Robin, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, pp. 7-16, y el *Stellenregister de los Fragmente der Vorsokratiker de Diels*.)

Apéndice III
Algunas lecturas recomendadas

1.— Historias generales de la filosofía griega.

ADAMSON, R. (ed. por Sorley y Hardie), *The Development of Greek Philosophy*, Londres, 1908.

ARMSTRONG, A. H., *An Introduction to Ancient Philosophy*, Methuen 1947. Trad., Introducción a la filosofía antigua, Buenos Aires, 1966.

BENN, A. W., *The Greek Philosophers*, Londres, 1914.

BRÉHIER, É., *Histoire de la philosophie*, tomo I, París, 1953. Trad. Historia de la filosofía, 5. ª ed., tomo I, Buenos Aires.

BURNET, J., *Greek Philosophy*, Part 1. *Thales to Plato*, Macmillan. (Esta investigación es indispensable para el estudiante).

DUMONT, J. P., *La filosofía antigua*, México, 1966.

ERDMANN, J. E., *A History of Philosophy*, vol. I, Swan Sonnenshein 1910. (Erdmann fue un destacado historiador de la escuela hegeliana).

GOMPERZ, TH., *Pensadores griegos*, 3 vols., Buenos Aires, 1951-1952.

GUTRIE; W. K. C., *Los filósofos griegos*, México 1964.

MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, 2 vols., Buenos Aires, 2 ª ed. 1942.

ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, París, 1923. Hay traducción inglesa, Londres, 1928.

RUGGIERO, G. DE, *La filosofía greca*, 2 vols., Bari, 1917. (Obra escrita desde el punto de vista del neo-hegelianismo italiano de principios de siglo).

STACE, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, Macmillan, 1920.

STENZEL, J., *Metaphysik des Altertums*, Berlín, 1920. (De particular importancia para el estudio de Platón).

UEBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophic des Altertums*, Berlín, 1926. La obra clásica de la investigación histórica de finales del siglo 19 y principios del 20.

WERNER, C., *La philosophie grecque*, París, 1938.

ZELLER, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Londres, 1931. (Esta edición inglesa de la obra de Zeller está revisada por W. Nestle).

2.— Filosofía presocrática.

La mejor colección de los fragmentos de los presocráticos se encuentra en la edición de Hermann Diels y Walter Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 edición, Berlín, 1952.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, 3.ª ed. 1920; 4 ed. 1930. (Obra sumamente útil que contiene numerosos fragmentos).
COVOTTI, A., I *Presocratici*, Nápoles, 1934.
FAIRBANKS, *The first Philosophers of Greece*, Londres, 1898.
FREEMAN, K., *Companion to the Pre-socratic Philosophers*, Londres, 2.ª ed. 1949.
GARCÍA-BACCA, J. D., *Los presocráticos*, 2 vols., México, 1943.
JAEGER, WERNER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952.

3.— Platón.

Las obras de Platón se encuentran en ediciones y traducciones de la Asociación Guillaume Budé (texto griego y traducción francesa) y en los Oxford Classical Text. Hay traducciones al castellano por las editoriales Eudeba, Ibérica, Aguilar, Porrúa, UNAM, El Ateneo, Escelier, Martínez de Murguía, Biblioteca Clásica Hispánica, etc.

ARCHER-HIND, *The Timaeus of Plato*, Londres, 1888.
CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1945. (Es una traducción comentada del *Teeteto* y el *sofista*.), *Plato's Cosmology* Londres, 1937. (Lo mismo del *Timeo*.), *Plato and Parmenides*, Londres, 1939. (Lo mismo del Parménides.), *The Republic of Plato*. Traducción con introducción y notas. Oxford University Press.
DEMOS, R., *The Philosophy of Plato*, Londres, 1939.
DIÈS AUGUSTE, *Autour de Platon*, París, 1927., Platon, París, 1930.
FIELD, G. C., *Plato and his Contemporanies*, Londres, 1930., *The Philosophy of*

Plato, Oxford, 1949.
GROTE, C., *Plato and the other Companions of Socrates*, 2.ª ed., Londres, 1867.
HARDIE, W. F. R., *A Study in Plato*, Oxford, 1936.
HARTMANN, N., *Platons Logik des Seins*, Giessen, 1909.
KOYRÉ, A., *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, s. a.
LODGE, R. C., *Plato's Theory of Ethics*, Londres, 1928.
LUTOSLAWSKY, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres, 1905.
MILHAUD, G., *Les Philosophes-geómètres de la Grèce*, 2.ª ed., París, 1934.
NATORP, P., *Platons Ideenlehre*, Leipzig, 1903.
NETTLESHIP, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, Londres, 1898.
RITTER, C., *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols., München, 1910, 1923.
ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres*, París, 1933., *Platon*, París, 1936., *La Physique de Platon*, París, 1919.
SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903.
STENZEL, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 2.ª ed., Leipzig, 1933., *Platon der Erzieher*, 1928., *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik*, Breslau 1917.
STEWART, J. A., *The Myths of Plato*, Oxford, 1905., *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford, 1909.
TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1926. (Todo estudioso de Platón debe conocer esta obra maestra.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928., Artículo «*Platón*» de la Enciclopedia Británica, 14.ª ed., *Platonism and its lnfluence*, U. S. A., 1924. Trad., *El platonismo y su influencia*, Buenos Aires, s. a.
TOVAR, A., *Sócrates*, Madrid, 1953.
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON, *Platon*, 2 vols, Berlín, 1919.

4.— Aristóteles.

Ediciones de Oxford, Asociación Guillaume Budé. Traducción inglesa dirigida por W. D. Ross y J. A. Smith, Oxford. Traducciones castellanas de las editoriales Aguilar, Iberia, El Ateneo, Instituto de Estudios Políticos.

BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, 1906. Artículo «*Aristóteles*» de la Enciclopedia Británica, 14.ª ed.
GROTE, G., *Aristotle*, Londres, 1883.
BRENTANO, F., *Aristóteles*, reimpresión, Barcelona, 1951.
JAEGER, WERNER, *Aristóteles*, México, 1946.
LE BLOND, J. M., *Logique et Méthode chez Aristote*, París, 1939.
MAIER, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896. Reedición 1936.
MURE, G. R. G., *Aristotle*, Londres, 1932.
PIAT, C., *Aristote*, París, 1912.
ROBIN, L., *Aristote*, París, 1944.
ROSS, SIR W. D., *Aristotle*, Londres, 2.ª ed. 1930. Trad. Aristóteles, Buenos Aires, 1957., Sus comentarios a las ediciones oxonienses del texto griego de la Metafísica y la Física de Aristóteles son inestimables.
TAYLOR, A. E., *Aristotle*, Londres, 1943.

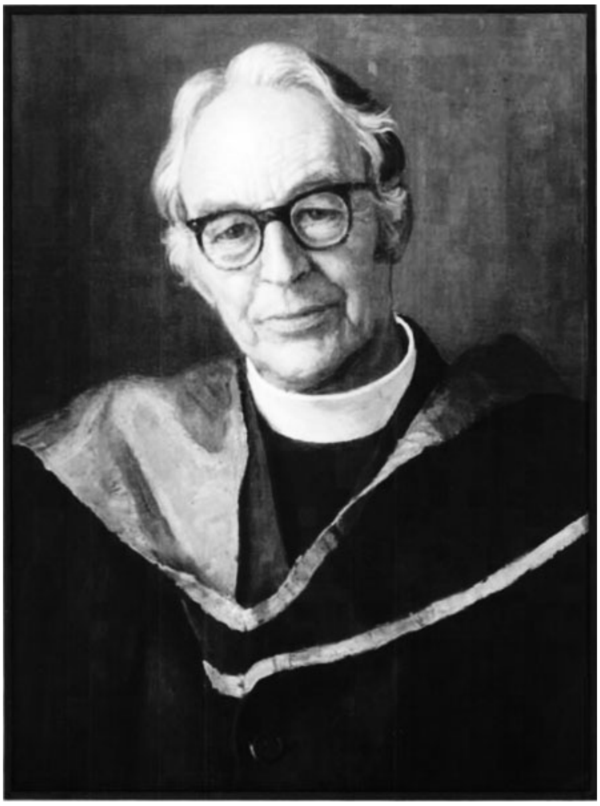
5.— Filosofía post-aristotélica.

ARMSTRONG, A. P., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940. (Cuidadoso estudio de los orígenes y la naturaleza del neoplatonismo plotiniano).
ARNOLD, E. V., *Roman Stoicism*, 1911.
BAILEY, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford University Press.
BEVAN, E. E., *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1914., *Hellenistic Popular Philosophy, Cambridge*, 1923.
BIGG, C., *Neoplatonism*, 1895.
BRÉHIER, E., *Philon d'Alexandrie*, París, 1908., *La philosophie de Plotin*, París, 1928.
CAPES, W. W., *Stoicism*, 1880.
DILL, SR. S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Londres, 1905.
DODDS, E. R., *Select Passages illustrating Neoplatonism*, 1923.
FULLER, B. A. G., *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge, 1912.
GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Séneca y los Estoicos*, Barcelona, 1956.

HENRY, PAUL, S. J., *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934., «Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin», Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 1937.
HICKS, R. D., *Stoic and Epicurean*, Londres, 1910.
INGE, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols., 3.ª ed., Londres, 1928.
KRAKOWSKI, E., *Plotin et le Paganisme Religieux*, París, 1933.
LEBRETON, J., S. J., *Histoire du Dogme de la Trinité*, París, 1910.
MARCO AURELIO, *Soliloquios*, traducciones varias.
PLOTINO, *Elementos de teología*, Buenos Aires, 1965.
REINHARDT, K., *Poseidonios*, München, 1921.
ROBIN, L., *Pyrrhon et le Scepticisme Grec*, París, 1944.
TAYLOR, T., *Select Works of Plotinus*, ed. G. R. S. Mead, Londres, 1929.
WHITAKKER, T., *The Neo-Platonist*, 2.ª ed., Cambridge, 1901.
WITT, R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge.

Información sobre fuente original:

Título original: A History of Philosophy: Volume I: Greece and Rome: From the Pre-Socratics to Plotinus.
Vol. I: Greece and Rome Burns and Oates Ltd. – The Bellarmine Series XI
Traducción de Juan Manuel García de la Mora
Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán
Frederick Copleston, S. I. Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de Lóndres.
Editorial Ariel, S. A. Ariel Filosofía Avd. Diagonal, 662-664 – 08034 Barcelona
ISBN: 84-344-8770-5 Depósito legal: B. 34.578 -2004
Diseño de cubierta: Punt Groc
1.ª edición: septiembre de 2004
Impreso en España



Nació en 10 de abril de 1907 en Gran Bretaña y fue profesor de filosofía en Heytrhop. Se convirtió al catolicismo mientras asistía al Marlborough College. Su tío fue obispo anglicano de Calcuta. Se hizó jesuíta en 1929.Comenzó a escribir textos de historia de la filosofía para sus alumnos y de ese intento pedagógico nació su monumental obra Historia de la Filosofía. Hoy día está considerada su obra magna y la mejor introducción a la filosofía occidental que se haya hecho nunca. Esta obra fue dirigida por Manuel Sacristán y traducida por él mismo y otros prestigiosos filósofos españoles. De gran interés es también su debate con Bertrand Russell sobre la existencia de Dios, originalmente radiado en la BBC. Entre el resto de su obra podemos destacar Nietzsche, Shopenhauer y Santo Tomás de Aquino. Murió el 3 de febrero de 1994.

NOTAS

[1] Hegel, *Hist. de la Filos.*, I, p. 17. <<

[2] *Proleg.*, p. 2 (Mahaffy). <<

[3] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 18. Ni que decir tiene que la actitud antihistórica no es la que adopta Whitehead. <<

[4] N. Hartman, *Ethics*, I, p. 119. <<

[5] Hegel, *Hist. de la Filos.*, I, p. 12. <<

[6] *Hist. de la Filos.*, III, p. 252. <<

[7] Cfr. *L'Unité de l'expérience philosophique*. <<

[8] *De Verit.*, 22, 2, ad 1. <<

[9] J. Maréchal, *El punto de partida de la Metafísica*, Fasc. V. <<

[10] Prefacio a la 1. ° ed. *Crítica de la Razón Pura*. <<

[11] *Hist. de la Filos.*, I, p. 149. <<

[12] Burnet, *Greek Philosophy*, I, p. 9. <<

[13] «Fue en Jonia donde se originó la nueva civilización griega: Jonia, donde la vieja sangre y el espíritu egeos perduraron más, enseñó a la nueva Grecia, le dio las monedas acuñadas y las letras, el arte y la poesía, y sus marinos, quitándoles la primacía a los fenicios, llevaron su nueva cultura hasta los que entonces pasaban por ser los confines de la tierra». Hall, *Ancient History of the Near East*, p. 79. <<

[14] Respecto a lo que Julius Stenzel denomina *Vortheoretische Metaphysik,* cfr. Zeller, *Outlines,* introd., p. 3; Bumet, E. G. E, Introd.; Ueberweg-Praechter, pp. 28-31; Jaeger, *Paideia;* Stenzel, *Methaphysik des Altertums*, I, pp. 14 y sig., etc. <<

[15] E. G. P., pp. 17-18. <<

[16] «*Nel sesto secolo a. C. ci si presenta, in Grecia, uno dei fenomeni meravigliosi della coltura umana. La Scuola di Mileto crea la ricerca cientifica: e le linee fondamentali, stabilite in quei primi albori, si perpetuano attraverso le generazioni e i secoli*». Aurelio Covotti, *I Presocratici*, p. 31 (Nápoles, 1934). <<

[17] Como lo hacer ver Praechter (p. 27), las concepciones religiosas del Oriente, aun cuando hubiesen sido adoptadas por los griegos, no explicarían las peculiaridades distintivas de la filosofía helénica, su libre especular acerca de la esencia de las cosas. En cuanto a la filosofía india propiamente dicha, no aparecería con anterioridad a la de Grecia. <<

[18] *Outlines…*, por Zeller-Nestle-Palmer, pp. 2-3. <<

[19] 425 -427. <<

[20] 1224. <<

[21] The Legacy of the Ancient Worl, p. 83, nota 2. <<

[22] Según la traducción de Tucídides hecha por Benjamín Jowet (Oxford U. Press). <<

[23] Empleo alguna vez el término alemán *Urstoff* porque expresa en un único y breve vocablo el elemento primigenio, el sustrato original o «la estofa primitiva» del universo. <<

[24] *Hist.*, I, 74. <<

[25] Dióg. Laerc., *Vidas de los filósofos*, I, 22-44. <<

[26] *Metafísica*, 983 b 22. <<

[27] *De Anima*, A 5, 411 a 7; 2, 405 a 19. <<

[28] Así Aecio, I, 7, XI (D. 11 a 23). <<

[29] Cicerón, *De natura deorum*, 1, 10, 25 (D. *ibid*.). <<

[30] *Met.*, 983 h 18. <<

[31] *Physic. opin.*, fr. 2 (D, 12 A 9). Cfr. Ps.-Plut. *Strom.*, 2 (D. 12 A 10). <<

[32] Frag. 1. <<

[33] Frags. 1-3. <<

[34] Frag. 1. <<

[35] D. 12 A 17 Simpl. Phys., 1121, 5: Aec., II, 1, 3: Cic. De Nat. D., I, 10, 25: Aug. C. D., VIII, 2. <<

[36] Cfr. Hipól., Ref, 16, 2 (D. 12 A 11). <<

[37] Frag. 5, P. s.-Plut. Strom., 2 (D. 12 A 10). <<

[38] Ps.-Plut., Strom., fr. 2 (D. 12 A 10). <<

[39] Frag. 2 <<

[40] Hipól., Ref., I, 7 (D. 13 A 7). <<

[41] Plut., De prim. frig., 947 y sig., Frag. 1. <<

[42] G. P. I, p. 9. <<

[43] *Outlines*, p. 31. <<

[44] «Ben, invero, possono dirsi romanzi le loro "Vite"». Covotti, *I Presocratici*, p. 66.
<<

[45] 1 Cfr. Diòg. Laerc., 8, 8. <<

[46] Polibio, II, 39 (D, 14, 16) <<

[47] Stace, *Critical Hist. Of Greek Philos.*, p. 33. <<

[48] Apud Gelio, IV, II, 5 (D. 14, 9). <<

[49] E. G. P., p. 93, nota 5. <<

[50] *Metaphysik des Altertums*, Teil I, p. 42. <<

[51] *Somn. Scip.*, I, 14, 19 (D. 44 A 23). <<

[52] Ueberweg-Praechter, p.69. <<

[53] D. 21 a. <<

[54] *Met.*, 985, b 23-6. <<

[55] Parece cierto que las proporciones acústicas pitagóricas se basaban en las longitudes y no en las frecuencias, que difícilmente podrían haber medido. Así, a la cuerda más larga la llamaban *ἡ ὑπ άτή*, aunque de suyo daba la nota y tenía la frecuencia «más baja» según diríamos nosotros; y a la más corta la llamaban *ἡ νεάτη*, aunque daba nuestra nota y tenía nuestra frecuencia «más alta». <<

[56] *Met.*, 985 b 31-986 a 3. <<

[57] *Met.*, 986 a 17-21. <<

[58] Cfr. El artículo *Pythagoras* en la Encycl. Brit., 14° ed., por sir Thos. Little Heath. <<

[59] Stöckl, *Hist. Phil.*, I, p. 48 (trad. Finlay, 1887) <<

[60] Met., 1092 b 10-13. <<

[61] Stöckl, *Hist. Phil.*, I, pp. 43-9. <<

[62] E. G. P. p. 107. <<

[63] Filolao (según se desprende de los fragmentos conservados) insistía en que nada podría conocerse, nada sería claro o manifiesto, si no tuviera número o fuese número. <<

[64] Cfr. Aristót., *Física*, 203 a 10-15. <<

[65] *In Eukleiden*, Friedlein, 65, 16-19. <<

[66] Heath, *art. cit*. <<

[67] Cfr. Las palabras del filósofo ruso León Chestov: «Más de una vez se ha dado el caso de que una verdad haya tenido que esperar para ser reconocida siglos enteros después de haber sido descubierta. Esto ocurrió con la doctrina de Pitágoras acerca del movimiento de la tierra. Todos la consideraban falsa, y durante más de 1500 años se negaron los hombres a aceptarla. Todavía después de Copérnico se vieron obligados los sabios a mantenerla oculta, al abrigo de los ataques de la tradición y del "sentido común"». (León Chestov, *In Job's Balances*, p. 168 —trad. Por c. Coventry y Macartney—.) <<

[68] De hecho, la matematización pitagórica del universo no puede considerarse realmente como una «idealización» del mismo, puesto que los pitagóricos miraban los números con mentalidad de geómetras. Por tanto, su identificación de las cosas con los números, más que un idealizar las cosas era un materializar los números. Por otra parte, en cuanto que «ideas» tales como la de la justicia se identifican con los números, acaso pueda hablarse de una tendencia al idealismo. Esto mismo vuelve a darse en el idealismo platónico.
Hay que admitir, con todo, que la afirmación de que los pitagóricos geometrizaron los números apenas sería válida tratándose, por lo menos, de los últimos representantes de la Escuela. Así, Arquitas de Tarento, amigo de Platón, elucubraba en un sentido claramente opuesto (cfr. Diles, B 4), mostrando una tendencia a la que Aristóteles, que creía en la separación y en la irreductibilidad de la aritmética y la geometría, se opuso firmemente. En conjunto, tal vez sería mejor decir que los pitagóricos descubrieron (aun cuando no los analizaron del todo), algunos *isomorfismos* entre la aritmética y la geometría, y no que descubrieran una recíproca reductibilidad de las mismas disciplinas. <<

[69] Frag. 121. <<

[70] Frag. 39. <<

[71] Frags. 42, 40, 129 (este último de dudosa autenticidad, según D.) <<

[72] Frags. 58, 79, 9, 119. <<

[73] Frag. 14. <<

[74] Frags. 123, 93, 1 (cfr. 17, 34). Cfr. Diόg. Laerc., 9, 6. <<

[75] E. G. P., p. 132. <<

[76] Cfr. Frags. 12 y 91. <<

[77] *Crátilo*, 402 a. <<

[78] *De Caelo*, 298 b 30 (III, 1). <<

[79] Heráclito enseña, en efecto, que la realidad cambia constantemente, que pertenece a su naturaleza esencial el cambiar; pero esto no debe interpretarse como si, para él, no hubiese en absoluto una realidad cambiante. Se ha comparado con frecuencia a Heráclito con Bergson, pero el pensamiento de Bergson ha sido no pocas veces burda y aun incomprensiblemente mal interpretado. <<

[80] Frag. 50. <<

[81] Frag. 80. <<

[82] Numenio. Frag. 16, apud Chalcidium, c. 297 (D. 22 A 22). <<

[83] Frag. 51. <<

[84] Hegel, *Hist. de la Filos.*, vol. 1. <<

[85] Frag. 65. <<

[86] *Diόg. Laerc.*, 9, 8-9. <<

[87] Frag. 30. <<

[88] Frag. 90. <<

[89] Dióg. Laerc., 9, 11. <<

[90] Frag. 54. <<

[91] Frag. 51. <<

[92] Frags. 60, 36. <<

[93] Frags. 58, 61, 37. <<

[94] Frag. 102. <<

[95] Frag. 32. <<

[96] Frag. 96. <<

[97] Frag. 118. <<

[98] Frags. 77, 36. <<

[99] Frag. 94. <<

[100] *Sofista*, 242 d. <<

[101] Cfr. E. G. P., pp. 159-60. <<

[102] *De def. Orac*., 415 sig. <<

[103] *Hist. de la Filos.*, I, pp. 297-298. Capítulo VI. <<

[104] Frag. 15. Compárese con las palabras de Epicarmo (Frag. 5): «Pues el perro parécele al perro la más bella de las criaturas, y el buey al buey, el asno al asno y el cerdo al cerdo». <<

[105] Frags. 23 y 26. <<

[106] *Met.*, A 5, 986 b 18. <<

[107] Diógg. Laerc., 9, 21. <<

[108] Frag. 8. <<

[109] Frag. 8. <<

[110] E. G. P., p. 182. <<

[111] *Crit. Hist.*, pp. 47 y 48. <<

[112] *Crit. Hist.*, pp. 49-52. <<

[113] Frag. 7. <<

[114] Mes., 986 b 18-21. <<

[115] Frag. 9. (Simplic. Física, 109, 34). <<

[116] *Parmén.*, 128 b. <<

[117] Proclo, *In Parmen*., 694, 23 (D. 29 A 15). <<

[118] Frags. 1, 2. <<

[119] Frag. 3. <<

[120] Aristót., *Fís.*, H, 5, 250 a 19; Simplic., 1108, 18 (D. 29 A 29). <<

[121] Aristót., *Fís.*, A, 3, 210 b 22; I, 209 a 23. Eudemi., *Fís.*, Frag. 42 (D. 29 A 14). <<

[122] Aristót., *Fís.*, Z, 9, 239 b 9; 2, 233 a 21; *Tóp.*, Θ, 8, 160 b 7 <<

[123] Aristót., *Fís*., Z, 9, 239 b 14. <<

[124] Aristót., *Fís*., Z, 9, 239 b 30. <<

[125] Aristót., *Fís.*, Z, 9, 239 b 33. <<

[126] Ross, *Physics*, P. 660. <<

[127] Diόg. Laerc., 8, 54. <<

[128] Dióg. Laerc., 8, 69. <<

[129] Diόg. Laerc., 8, 71. (El gran poeta clásico alemán Hölderlin compuso un poema sobre la legendaria muerte de Empédocles, y también una pieza teatral en verso que dejó inconclusa.) <<

[130] Frag. 11. <<

[131] Frag. 14. <<

[132] Frag. 8. <<

[133] Frag. 7. (*ἀγένητα*, es decir, los *στοιεῖα*) <<

[134] Este tema de un proceso cíclico inacabable reaparece en la filosofía de Nietzsche con el nombre de «eterno retorno». <<

[135] Frag. 27. <<

[136] Frag. 20. <<

[137] Frag. 117. <<

[138] Frag. 105. <<

[139] Frag. 141. <<

[140] Aristót., *De An.*, 427 a 21. Teofr., *De sensu*, 1 y sig. Plat., *Tim.*, cfr. 67 c sig. (D. 31 A 86). <<

[141] Dícese que Anaxágoras había tenido una propiedad en Claz., y que la abandonó para dedicarse por entero a la vida contemplativa. Cfr. Platón, *Hip*. M., 283 a. <<

[142] *Fedro*, 270 a. <<

[143] *Apol.*, 26 d. <<

[144] Frag. 17. <<

[145] Frag. 10. <<

[146] *De generat*. *Et corrup*., Γ, 1; 314 a 24. *De Caelo*, Γ, 3, 302 a 28. <<

[147] Frag. 1. <<

[148] Frag. 11. <<

[149] Frag. 8. <<

[150] G. P., pp. 77-78. <<

[151] Cfr. Zeller, *Outlines*, p. 62; Stace, *Crit. Hist.*, pp. 95 y sig.; Covotti, I *Presocratici*, cap. 21. <<

[152] Hegel, *Hist. De la Filos*., I, p. 319. <<

[153] Frag. 12. <<

[154] Frag. 12. <<

[155] Frag. 14. <<

[156] *Crit. Hist*, p. 99. <<

[157] *Met.*, A 3, 984 b 15-18. <<

[158] *Met.*, A 4, 985 a 18-21. <<

[159] *Fedón*, 97 b 8. <<

[160] Epicuro, por ejemplo, negaba su existencia; pero se ha sugerido que tal negación se debía a su afán de originalidad. <<

[161] E. G. P, p. 331. <<

[162] Aecio, I, 3, 18 y 12, 6. (D. 68 A 47.) <<

[163] De Fato, 20, 46 y De Fin., I, 6, 17. (D. 68 A 47 y 56.) <<

[164] De An., A. 2. 403 b 28 y sig. <<

[165] Frag. 2 (Aecio, I, 25, 4). <<

[166] *Fís*., Θ I, 252 a 32; *De Caelo*, Γ, 2, 300 b 8; *Met*., A, 4, 985 b 19-20. <<

[167] *De Caelo*, XX, 4, 303 a 8. <<

[168] *La filosofía durante el período trágico de Grecia*, Secc. 3. <<

[169] *Outline*, p. 76. <<

[170] Al emplear el término «sofística» no quiero decir que hubiese un sistema sofístico: los hombres a los que conocemos por el apelativo de lo sofistas griegos diferían grandemente unos de otros tanto por su talento y capacidades como por sus opiniones: representan una corriente, un movimiento, más bien que una escuela. <<

[171] *Antígona*, 332 y sig. <<

[172] Zeller, *Outlines*, p. 77 <<

[173] Jenofonte, *Cinegética*, 13, 8 (D. 79, 2 a). <<

[174] Hegel, *Hist de la Filos.*, I, p. 354. <<

[175] *Protág.*, 313 c 5-6. <<

[176] *Protág.*, 312 a 4-7. <<

[177] *Protág.*, 309 c; *Rep.*, 600 c; *Dióg. Laerc.*, 9, 50 y sig. <<

[178] *Plato*, p. 236, nota. <<

[179] *Frag*. 1. <<

[180] *Teeteto*, 151 e, 152 a. <<

[181] Aristót., *Met.*, B 2, 997 b 32-998 a 6. <<

[182] *Teeteto*, 166 y sig. <<

[183] *Frag*. 4. <<

[184] G. P., I, p. 117. <<

[185] Aristófanes, *Nubes*, 112 y sig., 656-7. <<

[186] *Dióg. Laerc.*, 9, 53 y sig. <<

[187] Aristót, *Ret*. 5, 1407 b 6. <<

[188] *Nubes*, 658 y sig. 847 y sig. <<

[189] 366 c y sig. <<

[190] Frag. 5. <<

[191] Cfr. Crát., 384 b. <<

[192] Cfr. Protág., 337 a y sig. <<

[193] Outlines, pp. 84-5. <<

[194] Frag. 3. <<

[195] 27 337 d, 2-3. <<

[196] Cfr. Frags. I, 3. <<

[197] ¿Aristóteles o Teofrasto? <<

[198] Cfr. Zeller, *Outlines*, p. 87. <<

[199] Frag. 23 (Plut. *De Gloria Athen*., 5, 348 c). <<

[200] *Gorgias*, 482 e y sig. <<

[201] Frags. 3 y 4. <<

[202] Alcídamas de Elea. Cfr. Aristót., *Ret*., III, 3, 1406 a. Escolio a I, 13, 1373 b. <<

[203] *Outlines*, p. 88. <<

[204] *Rep.*, 338 c <<

[205] Cfr. Plut., apud Diels Frags. 44 y 87 A 6. <<

[206] Ueberweg-Praechter, p. 122. <<

[207] *Apol.*, 17 d. <<

[208] Cfr. Diόg. Laerc. (Así, Praechter afirma rotundamente: Der Vater des Sokrates war Bildhauer, p. 132.) <<

[209] *Eutifrón*, 10 c. <<

[210] Dióg. Laerc., anota que «Algunos dicen que las Gracias que hay en la Acrópolis son obra suya». <<

[211] *Teeteto*, 149 a. <<

[212] Taylor, *Socrates*, p. 38. <<

[213] «Todas las grandes edificaciones y las obras de arte con que se enriqueció Atenas durante la época de Pericles, los Largos Muros que unían a la Ciudad con el puerto del Pireo, el Partenón, los frescos de Polignoto… fueron comenzadas y acabadas ante sus ojos.» Socr. p. 36. <<

[214] *Banquete*, 215 b 3 y sig. <<

[215] *Nubes*, 362 (cfr. *Banquete*, 221). <<

[216] No obstante, la historia del misticismo aporta ejemplos de estos extáticos prolongados. Cfr. Poulain, *Grâces d’oraison*, p. 256. <<

[217] *Phys*. Opin., fr. 4 <<

[218] *Fedón*, 97-9. <<

[219] *Socr.*, p. 67 <<

[220] *Nubes*, 94. <<

[221] *Apol.*, 19. <<

[222] *Apol.*, 19. <<

[223] *Apol.*, 20 y sig. <<

[224] *Apol.*, 28 e. Burnet sugiere que tal vez tuviese algo que ver con esto el combate que se trabó cuando la fundación de Anfípolis (unos quince años atrás). <<

[225] Der echte und der Xenophontische Sokrates, Berlín, 1893, 1901. <<

[226] Die Lehre des Sokrates als sozialesreform system. Neuer Versuch sur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie. München, 1895. <<

[227] «Mientras que es absolutamente imposible considerar como a la misma persona al Sócrates de Aristófanes y al de Jenofonte, no hay dificultad ninguna en tenerlos a los dos por imágenes deformadas del Sócrates que conocemos a través de Platón. El primero ha sido deformado legítimamente, con miras a producir el efecto cómico: el segundo, no tan legítimamente: por razones apologéticas.» Burnet, G P., I, p. 149. <<

[228] Cfr. esta obra; véase también el estudio de Cornford *Plato ‘s Cosmology*, donde discute la teoría de Taylor. <<

[229] *Plato and his Contemporaries*, p. 228, Methuen, 1930. Cfr. El resumen que da Field de la cuestión socrática: pp. 61-3. <<

[230] 314 c, *καλοῡ και νέου γεγονότος.* <<

[231] Cfr. Artículo por R. Hackforth sobre Sócrates en *Philosophy*, julio 1933. <<

[232] A. D. Lindsay en Introd. a los *Socratic Discourses* (Everyman), p. VIII. <<

[233] *Met*., M, 1078 b 27-9. <<

[234] Los primeros Diálogos de Platón, que pueden considerarse como seguramente «socráticos», suelen terminar sin que se llegue en ellos a ningún resultado concreto y positivo. <<

[235] *Mem.*, I, 1, 16. <<

[236] *Mem.*, IV, 2, 14 y sig. <<

[237] *Met.*, A 987 b 1-3. <<

[238] *Met.*, M 1078 b 17-19. <<

[239] *Apol.*, 36. <<

[240] Jen., *Mem*., I, 1, 16; *Apol*., 36. <<

[241] *Et. Nicom.*, 1145 b. <<

[242] *Crist. Hist.*, pp. 147-8. Stace juzga, con todo, que «la crítica que Aristóteles hace de Sócrates no admite réplica». <<

[243] Jen., Mem., IV, 4, 19 y sig. <<

[244] No todos los pensadores quieren aceptar que la naturaleza humana es constante. Pero no puede demostrarse con evidencia que el hombre «primitivo» difiriese esencialmente del hombre moderno: y ninguna razón tenemos par a suponer que en el futuro surgirá un tipo human o *esencialmente* diferente del hombre de hoy. <<

[245] *Mem.*, I, 2, 9; III, 9, 10… <<

[246] *Mem.*, I, 3, 2. <<

[247] *Mem.*, I, 4, 5, 7. <<

[248] *Mem.*, I, 4, 8. <<

[249] Ueb.-Praechter, p. 145: *der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt*. <<

[250] Cfr. Por ej. *Mem*., I, 1, 10-16. <<

[251] Tratase, como advierte Burnet, de una caricatura que —como todas las caricaturas si están bien hecha tiene algún fundamento en la realidad. <<

[252] Dióg. Laerc., 2, 40. <<

[253] 1, 173. <<

[254] Cfr. *Apol*., 36 a (pasaje cuya lectura no es del todo clara), y Dióg. Laerc. 2, 41. Burnet y Taylor, entendiendo que Platón dice que a Sócrates le condenaron por una mayoría de 60 votos, suponen que los votos fueron 280 contra 220, de un jurado de 500 miembros. <<

[255] Dióg. Laerc. (2, 42) dice que la mayoría fue por 80 votos más que la primera vez. Según Burnet y Taylor, la segunda votación habría dado, pues, un resultado de 360 en pro de la pena de muerte, contra 140. <<

[256] Este dato no va contra mi opinión de que la teoría de las Formas no debe atribuírsele a Sócrates. <<

[257] *Fedón*, 118. <<

[258] Ueberweg-Praechter, p. 155. <<

[259] Aulo Gelio, *Noct. Att.*, 6, 10. <<

[260] Dióg. Laerc., 2, 106. <<

[261] Cfr. Dióg. Laerc., 2, 108. <<

[262] *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín, 1938. <<

[263] Dióg. Laerc., 2, 115. Séneca, Ep., 9. 3. <<

[264] Dióg. Laerc., 6, 1. <<

[265] Se ha supuesto que fue Diógenes quien fundó la Escuela cínica y no Antístenes: Aristóteles alude a los discípulos de Antístenes llamándoles Ἀντισθενείοι (*Met.*, 1043 b 24). Pero el sobrenombre de «cínicos» parece que lo recibieron sólo en tiempos de Diógenes, y el empleo que Aristóteles hace del término Ἀντισθενείοι no parece demostrar nada contra el hecho de que fuera Antístenes el verdadero fundador de la Escuela cínica. <<

[266] Simplic., *In Aristot.*, *Categ.*, 208, 29 y sig.; 211, 17 y sig. <<

[267] Plat., *Sof.*, 251 b; Aristót., *Met.*, Δ 29, 1024 b 32-25 a 1. <<

[268] Aristót. *Tóp.*, A XI, 104 b 20; *Met.*, Δ 29, 1024 b 33 -4. <<

[269] *Vida de Antístenes*, en Dióg. Laerc. <<

[270] Cfr. Cic., *De Nat. D.*, I, 13, 32; Clem. Alej., *Protrep.*, 6, 71, 2; *Strom.*, 5, 14, 108, 4. <<

[271] Dión Cris., 8, 2. <<

[272] Dióg. Laerc., 6, 72. <<

[273] Dióg. Laerc., Vidas de Crates y de Hiparquía. <<

[274] Datos tomados de la obra de Heinrich von Stein *De philos. Cyrenaica*, parte I, *De vita Aristipi*, Gött. 1858. <<

[275] Cfr. Sext. Emp., *Adv. Mathemat.*, 7, 191 y sig. <<

[276] Diógen. Laerc., 2, 86 y sig. <<

[277] Dióg. Laerc., 2, 75. <<

[278] Diόg. Laerc., 2, 97; Cic., *De Nat*. D., I, 1, 12. <<

[279] Dióg. Laerc., 2, 94-6. <<

[280] Cic., *Tusc*, I, 34, 83. <<

[281] Diόg. Laerc., 2, 96 y sig.; Clem. Alej., *Strom*, 2, 21, 130 y sig. <<

[282] Dióg. Laerc., 9, 34 y sig. <<

[283] Según Diόg. Laerc. (9, 35), que cita a Favorino, Demócrito ridiculizaba las afirmaciones de Anaxágoras acerca del *Nous*. <<

[284] Frag. 9. <<

[285] Frag. 9. <<

[286] Frag. 11. <<

[287] Frag. 125. <<

[288] Frag. 171. (Casi «fortuna».) <<

[289] Frag. 189. <<

[290] Frag. 69. <<

[291] Frag. 37. <<

[292] Frag. 154. <<

[293] Diög. Laerc., 3, 4. <<

[294] Dióg. Laerc., 3, 5. <<

[295] *Met.*, A 6, 987 a 32-5. <<

[296] Dióg. Laerc., 3, 6. <<

[297] Por lo menos, esto implica la referencia a Potidea (*Cármides*, 1953). <<

[298] *Ep.*, 7, 324 b 8-326 b 4. <<

[299] *Apol.*, 34 a 1, 38 b 6-9. <<

[300] *Fedón*, 59 b 10. <<

[301] *Ep*., 7. 324 a 5-6. <<

[302] Dióg. Laerc., 3, 19-20. <<

[303] *Ep.*, 7, 341 c 4-d 2; *Ep.*, 2, 314 c 1-4. <<

[304] *Uno et octogesimo, anno scribens est mortuus*. Cic., *De Senect.*, 5,13 <<

[305] Plato, p. 10. <<

[306] Ueberweg-Praechte r, p. 195. La inestima ble obra de Praechte r no represent a, desde luego, la tendencia hipercrítica de la época de Ueberweg. <<

[307] Plato, p. 13. <<

[308] Ueberweg-Praechter, p. 199. <<

[309] Plato, p. 13. <<

[310] Aristót., Ret., 1415 b 30. <<

[311] Tóp., A 5, 102 a 6; E 5, 135 a 13; Z 6, 146 a 22. <<

[312] Aristotle, por ej. En p. 132. Cfr. Dióg. Laerc., 3, 37. Taylor (Plato, 497) piensa que Diógenes sólo quiere decir que Filipo transcribió el Epínomis de unas tabletas de cera. <<

[313] Ritter acepta como auténticas las Cartas 3.a y 8.a, así como las partes narrativas de la 7.a. <<

[314] Cfr. Ueberweg-Praechter, pp. 199-218. <<

[315] Aristót., Pol., B 6, 1264 b 27. <<

[316] Dióg. Laerc., 3, 38. <<

[317] Plato, p. 18. <<

[318] Menón, 90 a. <<

[319] 17 y sig. <<

[320] Polit., 284 b 7 y sig., 286 b 10. <<

[321] K. Fr. Hermann. <<

[322] Cfr. Las palabras de Praechter «Platon ist ein Werdender gewesen sein Leben lang». Ueberweg- Praechter, p. 260. <<

[323] Con esto no queremos decir que Platón no se hubiese decidido en cuanto a la naturaleza de la percepción sensible mucho antes ya de escribir el *Teeteto* (no tenemos sino que leer, por ejemplo, la *República*, o que considerar la génesis y las implicaciones de la teoría de las Ideas); pensamos, más bien, en una exposición sistemática de los escritos que publicó. <<

[324] 151 e 2-3. <<

[325] 152 e 5-7. <<

[326] 185 c 4-e 2. <<

[327] 208 c 7-8. <<

[328] 208 c 7-e 4. <<

[329] *Rep.*, 509 d 6-511 e 5. <<

[330] A la izquierda de la línea, los estados de la mente; a la derecha, los correspondientes objetos. En ambos lados, los «mas altos» aparecen arriba del todo. La estrecha relación entre la epistemología y la ontología platónicas percíbese al momento. <<

[331] *Rep.*, 509 e 1-510 a 3. <<

[332] *Rep.*, 510 a 5-6. <<

[333] En un capítulo ulterior estudiaremos la teoría platónica del arte. <<

[334] *Rep.*, 510 b 4-6. <<

[335] *Rep.*, 510 e 2-511 a 1. <<

[336] Cfr. W. R. F. Hardie, *A Study in Plato* (O. U. P., 1936). <<

[337] *Rep.*, 510 c. <<

[338] *Rep.*, 511 c 8-d 2. <<

[339] *Lectures on the Republic of Plato* (1898), p. 252 y sig. <<

[340] 987 b 14 y sig. Cfr. 1059 b 2 y sig. <<

[341] *Met.*, 1083 a 33-5. <<

[342] Cfr. *Forms and Numbers*, *Mind*, oct. 1926 y enero 1927. (Reimpreso en sus *Philosophical Studies*.) <<

[343] *Rep.*, 510 c 2 y sig. <<

[344] *Rep.*, 510 c 4-5. <<

[345] *Rep.*, 510 b 6-9. <<

[346] *Rep.*, 511 b 3-c 2. <<

[347] *Rep.*, 533 c 8. <<

[348] *Epín.*, 990 c 5-901 b 4. <<

[349] Cfr. Taylor, *Plato*, p. 501. <<

[350] *Met.*, 992 a 20 y sig. <<

[351] *Met.*, 992 a 20-1. <<

[352] *Rep.*, 514 a 1-518 d 1. <<

[353] Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 260 <<

[354] *Rep.*, 517 b 8-c 4. <<

[355] Cfr. Stace, *Critical History*, p. 191. <<

[356] *Rep.*, 596 a 6-7; cfr. 507 ab. <<

[357] *Fedón*, 102 b 1. <<

[358] Met., A, 987 b 1-10; M, 1078 b 30-32. <<

[359] Met., A., 991 h 2-3. <<

[360] *Fedón*, 114 d 1-2. <<

[361] El autor opina que Aristóteles hace poca justicia a Platón al criticar la teoría de las Ideas, pero cree que esto ha de atribuirse, más que a una actitud de cerrazón mental por parte de Aristóteles, a la postura polémica que adoptó con respeto a la teoría en cuestión. <<

[362] *Fedón*, 65 c 2 y sig. <<

[363] *Fedón*, 100 b 5-7. <<

[364] Cfr. Fedón, 84 e 3-85 b 7. <<

[365] Menón, 81 a 5 y sig. <<

[366] *Banquete*, 210 e 1-212 a 7. <<

[367] *Hipias Mayor*, 289 d 2-5. <<

[368] *Banquete*, 209 e 5-210 a 4. Cfr. 210 e 1-2. <<

[369] *Plato*, p. 229, nota 1. <<

[370] *Banquete*, 210 a 4 y sig. <<

[371] *Rep.*, 509 b 6-10. <<

[372] A las que se recurre en el *Fedón*. <<

[373] 1218 a 24. <<

[374] *Met.*, 1091, b 13-15. <<

[375] *Met.*, 988 a 10-11. <<

[376] 517 b 7-c 4. <<

[377] *Rep.*, 509 b 6-10. <<

[378] *Rep.*, 526 e 3-4. <<

[379] 28 c 3-5. <<

[380] Cfr. *Ep*. 2, 314, b 7-c 4. <<

[381] *Tim.*, 311 b 6-c 1. <<

[382] *Ep.*, 2, 312 e y sig. <<

[383] *Ep.*, 6, 323 d 2-6. <<

[384] *Rep.*, 532 a 5-b 2. <<

[385] *Rep*., 532 c 5-6. <<

[386] *Rep*., 529-530. <<

[387] *Sofista*, 248 e 6-249 a 2. <<

[388] *Zal und Gestalt*, pp. 133 y sig. <<

[389] Cfr. Hardie, *A Study in Plato*, p. 75 <<

[390] *Fedro*, 247 c 6-8. <<

[391] 130 a 8 y sig. <<

[392] *Plato's Meted of Dialectic*, p. 55. (Trad. D. J. Allan, Oxford, Clarendom Press, 1940.) <<

[393] *Parm.*, 132 d 1 y sig. <<

[394] *Banquete*, 211 b 2 (μετέχοντα). En 212 a 4 se habla de los objetos de los sentidos como de εἴδωλα, lo cual implica la noción de «imitación». <<

[395] Proclo observaba que la relación entre una copia y su original no es sólo una relación de semejanza, sino también de «derivación a partir de», por lo que no se trata de una relación simétrica. Cfr. Taylor, *Plato*, p 358: «Mi reflejo sobre el espejo es un reflejo de mi aspecto, pero éste no es un reflejo de aquél». <<

[396] 135 e 1-4. <<

[397] 241 a. <<

[398] *A Study in Plato*, p. 106. <<

[399] Cfr. Cap. X, *Democritus*, en *Plato's Meted of Dialecic*. <<

[400] *Sofista*, 259 e 5-6. <<

[401] El postular las Formas del «sentarse» y del «volar» puede muy bien ser una aplicación lógica de los principios de Platón, pero es evidente que crea graves dificultades. Aristóteles supone que los mantenedores es de la teoría de las Ideas no pasaron de postular las Ideas de las sustancias naturales (*Met*., 1079 a). Afirma también que, según los platónicos, no existen Ideas de las relaciones, y cree que tampoco admitían Ideas de la negación. <<

[402] 249 b 2-3. <<

[403] 249 d 3-4. <<

[404] Cfr. 253 b 8 y sig. <<

[405] *Filebo*, 16 d 7-e 2. <<

[406] *Timeo*, 30 a 4-5. <<

[407] *Rep.*, 597 b 5-7. <<

[408] *Rep.*, 517 c 4. <<

[409] *Rep.*, 509 b 6-10. <<

[410] El hecho de que Platón hable de Dios como «rey» y como «verdad», mientras que la Idea del Bien es «la fuente de la verdad y de la razón» da a entender que no se ha de identificar a Dios o a la Razón con el Bien. Parece imponerse más propiamente una interpretación neoplatónica. <<

[411] *Fil.*, 30 c 2-e 2. <<

[412] *Fil.*, 28 c 6 y sig. <<

[413] *Tim.*, 29 e 1-30 a 7. <<

[414] Aunque en *Timeo* 37 c el «Padre» significa el Demiurgo. <<

[415] Los neoplatónicos sostenían que la Razón divina no era última, sino procedente del Uno. <<

[416] *Sof*, 248 e 6-249 d 4. <<

[417] 249 a 4-7. <<

[418] 245 e 5-246 a 2. <<

[419] Mi deuda para con el Prof. Taylor en la exposición de este tema se les patentizará a cuantos hayan leído sus artículos en *Mind* (oct. 1926 y enero 1927). Cfr. El Apéndice a su *Platón*. <<

[420] *Met*., A 6, 9; M y N. <<

[421] 990 c 5-991 b 4. <<

[422] *Rep*. 546 c. <<

[423] *Expositio*, ed. Hiller, 43, 5-45, 8. <<

[424] *Met.*, 987 b 21-22. <<

[425] *Plato*, p. 225. <<

[426] *Critical History*, pp. 190-1. <<

[427] *The Essence of Plato’s Philosophy*, p. 11. <<

[428] Cfr. *Filebo*, 51 b 9-d 1. <<

[429] *Banquete*, 210 d 3-5. <<

[430] Cfr. *Fedón*. <<

[431] Cfr. *Fedro*. <<

[432] *Banquete*, 179 a 7-8. <<

[433] 201 d 8 y sig. <<

[434] 206 a 7-207 a 4. <<

[435] 52 a 1-4. <<

[436] Stéphane Mallarmé, *Poems*. <<

[437] 279 b 8-c 3. <<

[438] 896 a 1 -2. <<

[439] 46 d 5-7. <<

[440] 85 e 3-86 d 4, 93 c 3-93 a2. <<

[441] *Tim.*, 86 b y sig. <<

[442] *Leyes*, 775 b y sig. <<

[443] *Tim.*, 86 d 7-e 3. <<

[444] Libro IV. <<

[445] Cfr. Cic., *Tusc. Disp.*, IV, 5, 10. (En este pasaje se refiere Cicerón a dos partes, la racional y la no racional.) <<

[446] *Tim.*, 69 d 6-70 a 7. <<

[447] *Tim., ibid.* <<

[448] Tim., 69 c 2-e 4. <<

[449] 246 a 6 y sig. <<

[450] 246 a 4-6. <<

[451] 41 c 6-42 e 4, 69 b 8-c 8. <<

[452] Cfr. San Agustín: *Homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*. (*De moribus Ecc. cath.*, I, 27.) <<

[453] Carta a un corresponsal de quien nada se sabe; escrita hacia el año 1680. Duncan, *Philosophical Works of Leibniz*, p. 9 <<

[454] 70 d 7-72 e 2. <<

[455] 72 e 3-77 d 5. <<

[456] No quiero decir con esto que acepte yo la crítica kantiana, sino que deseo indicar sencillamente que, aun desde el punto de vista de Platón, la conclusión que éste saca no es la única posible. <<

[457] 77. <<

[458] 78 b 4-80 e 1. <<

[459] 86 e 6-88 b 8. <<

[460] 103 c 10-107 a 1. <<

[461] 608 d 3-611 a 2. <<

[462] 245 c 5 y sig. <<

[463] Cfr. *Leyes*, 896 a 1-b 3. <<

[464] *Rep.*, 498 b 3-d 6. <<

[465] 492 e 8-11. <<

[466] Duncan, p. 9. <<

[467] *Essence*, p. 282. <<

[468] *Teeteto*, 191 c 8 y sig.; *Fil*. 33 c 8-34 c 2. <<

[469] 1 21 c 1 -8. <<

[470] Cfr. 51. <<

[471] 61 b 4 y sig. <<

[472] 62 c 1 -4. <<

[473] *Teeteto*, 176 a 5-e 4. <<

[474] *Teeteto*, 176 b 1 -3. <<

[475] *Rep*., 613 a 7-b 1. <<

[476] *Leyes*, 715 e 7 -717 a 3. <<

[477] *Protág.*, 330 c 3 y sig. <<

[478] *Rep*., L. IV. <<

[479] *Gorgias*, 482 e 3-5. <<

[480] Es evidente la semejanza con las opiniones de Nietzsche, aunque éste distaba mucho de pensar como el político y licencioso tirano. <<

[481] 483 d 5-6. <<

[482] *Gorgias*, 523 y sig. <<

[483] *Rep.*, 335 a 7-8. <<

[484] 354 c 1. <<

[485] 368 e 2-369 a 3. <<

[486] *Ep.*, 7, 325 d 6-326 b 4. <<

[487] *Rep.*, 369 c 1-4. <<

[488] 3778 a 12-c 5. <<

[489] 380 a 5-c 3. <<

[490] 403 e 11-404 b 8. <<

[491] 412 c 9 -413 c 7. <<

[492] 414 b 1 -6. <<

[493] 417 a 5-6. <<

[494] 433 a 1 y sig. <<

[495] 461 c 4-7. <<

[496] 488 a 1-489 a 2. <<

[497] Platón, como Sócrates, consideraba irracional y absurda la práctica «democrática» de elegir los magistrados, los generales, etc., echando a suertes o por su habilidad retórica. <<

[498] 525 B 11-c 6. <<

[499] 527 b 9-11. <<

[500] 532 a 7-b 2. <<

[501] 539 e 2-540 a 2. <<

[502] 540 a 7-c 2. <<

[503] 305 e 2-4. <<

[504] 276 e 10-12 <<

[505] 297 b 7-c 2. <<

[506] 297 e 1-5. <<

[507] 303 a 2-8. <<

[508] 303 b 8-c 5. <<

[509] 709 d 10-710 b 9. <<

[510] 705 a 2-7. <<

[511] 715 a 8-b 6. <<

[512] 726 a 2-3, 728 a 4-5. <<

[513] 737 e 1-738 b 1. <<

[514] 742 a 5-6. <<

[515] 753 b 4-7. <<

[516] 765 d 5-766 a 7. <<

[517] 783 d 8-e 1. <<

[518] 790 c 5-791 b 2. <<

[519] 828 b 2-3. <<

[520] 861 e 6 y sig. <<

[521] 899 d 5-905 d 3. <<

[522] 905 d 3-907 d 1. <<

[523] 909 d 7-8. <<

[524] 936 c 1-7. <<

[525] 937 d 6-938 c 5. <<

[526] 941 c 4-942 a 4. <<

[527] 945 b 3-948 b 2. <<

[528] 960 e 9 y sig. <<

[529] 951 a 2-4. <<

[530] 949 e 3 y sig. <<

[531] Cfr. 776 b 5-c 3. <<

[532] 930 d 1-e 2. <<

[533] Cfr. *Plato and Greek Slavery*, Glenn R. Morrow, en *Mind.*, abril de 1939, N. S. vol. 48, n.° 190. <<

[534] 872 c 2-6. <<

[535] *Rep*. 563. <<

[536] 776 d 2-718 a 5. <<

[537] 626 a 2-5. <<

[538] 628 c 9-e 1. <<

[539] 641 c 2-7. <<

[540] Hegel, *Filos. Del Derecho*, secc. 299 y secc. 185. <<

[541] Cfr. *Timeo*, 27 ab. <<

[542] 26c 7-e 5. <<

[543] Véase la Introducción de la edición del *Timeo* por Cornford. <<

[544] Cfr. 27 d 5-28 a 4 y 29 b 3-d 3. Fue ésta una consecuencia del dualismo epistemológico y ontológico que Platón nunca abandonó. <<

[545] Filebo, 28 c 6-29 a 5. <<

[546] Leyes, 966 d 9-e 4. <<

[547] *A commentary on Plato’s Timaeus*, pp. 18-19. <<

[548] *Tim.*, 29 d 1-3. <<

[549] *Tim.*, 29 c 1-3. <<

[550] 28 c 2-3. <<

[551] 30 a 3-4. <<

[552] 30 b 1-c.1. <<

[553] 39 e 3-40 a 2. <<

[554] 31 a 2-b 3. <<

[555] 29 e 3-30 a 6. <<

[556] 47 e 5-48 a 2. <<

[557] *Leyes*, 889 c 4-6. <<

[558] *Física*, B, 4, 196 a 25. <<

[559] *De Caelo*, 279 b 33. <<

[560] I, 382; III, 273. <<

[561] *Fís.*, 1122, 3. <<

[562] 28 c 7-8. <<

[563] 28 c 3-5. <<

[564] 49 a 5-6. <<

[565] 52 a 8-b 2. <<

[566] 50 a 5-b 5. <<

[567] 50 b 7-c 2. <<

[568] 49 e 2-4. <<

[569] 49 e 7-50 a 1. <<

[570] 51 a 7-b 1. <<

[571] Cfr. 53 c 4 y sig. <<

[572] 53 d 6-7. <<

[573] 894 a 2-5. <<

[574] 55 d 6 y sig. <<

[575] 56 d 5-6. <<

[576] *De Caelo*, 306 a 2. <<

[577] 56 c 4. <<

[578] 53 b 2. <<

[579] *Essence*, p. 261. <<

[580] 59 c 1-5. <<

[581] 59 c 5-d 2. <<

[582] 246 a 1-2. <<

[583] 35 a 1 y sig. Cfr. Proelo, II, 155, y el *Timaeus* de Cornford, pp. 59 y ss. <<

[584] 41 d 4 y sig. <<

[585] 39 e 10-42 a 1. <<

[586] Cfr. 41 a 7-d 3, 42 d 5-e 4. <<

[587] 781 e 6-782 a 3. <<

[588] *Tim.*, 40 d 6-41 a 3. <<

[589] Cfr. *Fedro*, 246 c 6-d 3. <<

[590] 984 d 8-e 3. <<

[591] *Tim.*, 37 d 3-7. <<

[592] *Tim.*, 45 a 3-5. <<

[593] *Tim.*, 92 c 5-9. <<

[594] 230 b 2 y sig. <<

[595] 625 b 1-c 2. <<

[596] 595 b 9-c 3. <<

[597] 607 a 2-5. <<

[598] 607 c 3-8. <<

[599] H. M., 287 c 8-d 2. <<

[600] H. M., 289 c 3-5. <<

[601] *Banquete*, 211 a 2-b 2. <<

[602] 295 c 1 y sig. <<

[603] 250 d 6-8. <<

[604] 51 b 9-c 7. <<

[605] Fil., 64 e 6-7. <<

[606] B. Broce, Estética (pp. 165-166 de la trad. al inglés por Douglas Ainslie, 2.a edic., Macmillan, 1929.) <<

[607] Cfr. Leyes, 653-4, 672 b 8-c 6. <<

[608] Rep., 597 c 11 y sig. <<

[609] Rep., 597 e 10 y sig. <<

[610] Rep., 598 b 6. <<

[611] Rep., 598 e 6-599 a 3. <<

[612] Leyes, 668 a 9-b 2. <<

[613] Leyes, 668 b 4-7. <<

[614] Leyes, 670 d 6-7. <<

[615] Leyes, 669 a 7-b 3. <<

[616] 657 b 2-3. <<

[617] Para una exposición más detallada de la filosofía del arte según Platón, véase p. ej. el artículo de R. G. Collingwood *Plato's Philosophy of Art en Mind*, abril de 1925.
<<

[618] *Leyes*, 667 d 9-e 4. <<

[619] 668 b 4-7. <<

[620] 656 c 1-3. <<

[621] 665 c 2-7. <<

[622] 670 d 7. <<

[623] 656 c 5-7. <<

[624] Aristót., Frag. 623 (Rose, 1870.) <<

[625] Frag. 42, a-g. <<

[626] Así Praechter, p. 343. <<

[627] Frag. 38-9. <<

[628] Cic., De Nat., D., 1, 13, 32. <<

[629] Frags. 34 y sig. <<

[630] Frags. 24 y sig. <<

[631] Frag. 54. <<

[632] Met., A 9, 991 a 8-19. <<

[633] Ét. Nicom., 1101 b 27 y sig.; 1172 b 9 y sig. <<

[634] Cic., Acad., II, 44, 135; Tusc., III, 6, 12. <<

[635] Frag. 623. (Rose, *Aristotelis Fragmenta*, Berlín, 1870.) <<

[636] Werner Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, p. 34 (Trat. de R. Robinson, Clarendom Press, 1934.) <<

[637] Dióg. Laerc., 5, 7 y 8. <<

[638] Cfr. *De Orat.*, I, 11, 49. <<

[639] *De virt. mor.*, c 7. <<

[640] Euseb., *Praeparat. Evang.*, XIV, 6, donde sigue a Numenio. <<

[641] Frag. 41 (Rose). <<

[642] Frag. 35 (Rose). <<

[643] Jámbl., *Protr.*, suponiendo que los caps. 6-12 de la obra de Jámblico consistan en pasajes tomados del *Protréptico* de Aristóteles. (Cfr. Jaeger, *Aristotle*, pp. 60 y sig.) <<

[644] *Met.*, A, 983 a 33-4. <<

[645] Frag. 11 (Rose). <<

[646] Frag. 21 (Rose). Se ha de admitir que de este fragmento se deduce que Aristóteles no había establecido aún la existencia del Primer Motor, o que no había desechado sus anteriores puntos de vista. <<

[647] Frag. 15 (Rose). Jaeger cree que el Diálogo contenía también las pruebas basadas en el movimiento y en la causalidad. <<

[648] Frags. 12 y 14 (Rose). Cfr. *Leyes*, 966 d 9-967 a 5. <<

[649] Cfr. Frag. 17 (Rose) <<

[650] Jaeger, *Aristotle*, p. 192. <<

[651] Cfr. *Ét. Eud.*, 1249 b. <<

[652] *Física*, VIII, 251 a 9, 253 b 8, 267 b 21. <<

[653] *Met.*, 989 a 24. <<

[654] Cfr. H. von Arnim, *Die drei arist. Ethiken* (Sitz. Wien. Ak., 2 Abl., 1924). <<

[655] Jaeger, *Aristotle*, p. 273. <<

[656] Cfr. *Tóp.*, A, 14, 105 b 19 y sig. <<

[657] Cfr. *Tóp*., Z, 6, 145 a 15 y sig. <<

[658] Cfr. *Met.*, K, 7, 1046 b I y sig. <<

[659] Cfr. *Met.*, E, 1, 1026 a 10 y sig. <<

[660] Cfr. *Ét. Nic.*, A, 1, 1094 a 18 y sig. <<

[661] Cfr. Determinando el rango de las distintas ramas de la filosofía según sus objetos, Aristóteles da la palma a la «teología». Cfr. *Met*., K, 7, 1064 b 1 y sig. Se ha sostenido que la división tripartita no está bastante garantizada por las palabras mismas de Aristóteles y que éste concebía la *Poética* no como una teoría estético-filosófica, sino sencillamente como un manual práctico. <<

[662] Cfr., por ej., *Ana. Post*., A, 22, 83 a 21 y sig., b 15 y sig. <<

[663] Met., 1017 a 23-4: ὁσαχώς γάρ λέγεται, τοσταυχῶς τό εἶναι σημαίνδι. <<

[664] *Anal. Post.*, B 13. <<

[665] *Anal. Post.*, B 8 y 10. <<

[666] *Anal. Post.*, I 2, 71 b. <<

[667] *Anal. Post.*, 71 b-72 a. <<

[668] *Anal. Post.*, II 19, 100 b. <<

[669] *Anal. Priora*, II 23, 68 b. <<

[670] *Anal. Priora*, II 23, 68 b. <<

[671] *Anal. Post.*, I, 31. <<

[672] *Anal. Priora*, I, 1, 24 b. <<

[673] I, 100 ab. <<

[674] Cfr. *Anal. Post.*, I, 3, 72 b. <<

[675] Cfr. *Met.*, 1005 b 35 y sig. <<

[676] *Anal. Post.*, A 1, 71 a. <<

[677] Ia, 78, 4. Cfr. Iia Iiae, 2, 1. <<

[678] Susan Stebbing, *A Modern Introd… to Logic*, p. 102 (London, 1933). <<

[679] *Geschichte der Logik*, p. 27 (Berlín, 1931). <<

[680] *Met*., A, 980 a 1. <<

[681] El nombre de *Metafísica* proviene simplemente del lugar que ocupan estos libros dentro del *Corpus Aristotelicum*, a saber, después de los de *Física*. Pero la obra es metafísica también en el sentido de que versa sobre los primeros y más altos principios y causas de todas las cosas, y así supone un mayor grado de abstracción que el de la *Física*, que trata principalmente de un tipo particular de ser —del que se halla sujeto al movimiento—. Con todo, si queremos conocer la doctrina de Aristóteles sobre los temas que hoy se estudian bajo el título de *Metafísica*, tenemos que consultar no sólo sus libros «metafísicos», sino también sus libros «físicos». <<

[682] *Met*., 982 a 11-12. <<

[683] *Met.*, 982 a 26-28. <<

[684] *Met*., 984 b 15-18. <<

[685] *Met.*, 985 a 18-21. <<

[686] *Met.*, 985 a 21-23. <<

[687] *Met.*, 988 a 8-10. <<

[688] *Met.*, 988 b 6-16. <<

[689] *Met.*, 1026 a 6-32. Cfr. 1064 a 28-b 6. <<

[690] *Met.*, VI (E), 2. Por ej., el pastelero trata de deleitar el paladar; si sus productos producen además la salud, esto es «accidental». <<

[691] *Met.*, VI (E), 4. <<

[692] *Met.*, IV (F), 3 y sig. <<

[693] *Met.*, 990 b 8-11. <<

[694] *Met.*, 990 a 34-b 8. <<

[695] *Met*., 991 a 12-13. <<

[696] *Met.*, 991 a 8-10. <<

[697] *Met.*, 997 b 5-12. <<

[698] *Met.*, 991 b 1-3. <<

[699] *Met.*, M, 1079 b 24-6; A, 991 a 20-2. <<

[700] *Met.*, A, 991 a 19-20. <<

[701] *Met.*, A, 990 b 15-17; K, 1059 b 8-9. <<

[702] *Met.*, 992 a 32-b 1. <<

[703] *Met.*, 991 b 9 y sig. <<

[704] *Met*., por ej., 991 b 27-31. <<

[705] *Met.*, b 1077-1214. <<

[706] *Met.*, 1076 b 28-34. <<

[707] *Met.*, A, 992 b 7-9. <<

[708] Santo Tomás de Aquino, que cita a San Agustín a propósito de las Ideas Divinas, enseña que hay en el Espíritu divino una pluralidad de Ideas (*Suma Teológ*., 1, 15, 2), rechazando la opinión de Platón de que las Ideas están «fuera» de la Mente divina (cfr. *Suma Teol*., 1, 15, 1 ad 1). Explica que no quiere decir que haya en Dios una pluralidad de especies accidentales, sino que Dios, conociendo como conoce perfectamente su Esencia, sabe que es imitable (o *participable*) por una pluralidad de creaturas. <<

[709] *Met.*, M, 1086 b 2-7. Puede compararse K 1059 b 25-26 («toda fórmula y toda ciencia es de universales») con Z 1036 a 28-29 («la definición es del universal y de la forma»). <<

[710] *Categ*. 5. Nótese que los términos *primera* y *segunda* tomados en este sentido no son comparaciones valorativas, sino que significan prioridad o secundariedad *con respecto a nosotros*, πρὸς ἡμᾶς. Conocemos, en efecto, primeramente a los individuos, y, sólo después, en segundo lugar, los universales, mediante una abstracción; pero Aristóteles no renuncia a sostener que el universal es un objeto de ciencia y posee una realidad más elevada que el individuo como tal. <<

[711] Observa Zeller: «Es desde luego una contradicción atribuir una realidad superior a la forma, que siempre es un universal, por comparación con lo que es un compuesto de materia y forma, y, al mismo tiempo, afirmar que sólo el universal es objeto del conocimiento primera y más propiamente. Las consecuencias de esta contradicción son observables en todo el sistema aristotélico». (*Outlines*, p. 274.) ¡No es muy acertada la evidenciación de la contradicción que acaba de denunciar! <<

[712] *Met*., VII (Z), 15. <<

[713] *Ibíd*., 17. <<

[714] Cfr. *Física*, 193 a 29 y 191 a 31-32: λὲγω γὰρ ὓλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ὲκάστῳ, ὲξ οὖ γιγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατά συμβεβηκός.
También se puede considerar la «materia prima» desde este punto de vista: tomemos cualquier sustancia material y prescindamos mentalmente de todas sus características concretas, de todo lo que posee en común con otras sustancias —color, forma, etc.— y vendremos a quedamos en definitiva con un substrato absolutamente informe, incualificado, que no podrá existir por sí mismo pero habrá de presuponérsele lógicamente: la materia prima. Cfr. Stace, *Critical History*, p. 276. <<

[715] Cfr. Por ej., *Física*, I, 6; III, 5. <<

[716] *Fís.*, I, 7 y sig. <<

[717] *Met.*, 1034 a 5-8. <<

[718] *Met.*, 1074 a 33-38. <<

[719] *Met.*, 1036 a 2-6. <<

[720] *Met.*, 1049 b 5. <<

[721] *Met.*, 1051 a 20-1. <<

[722] *Met.*, 1051 a 17-18. <<

[723] *Met.*, 985 a 9-10. <<

[724] Para la cuestión de la potencia y el acto, cfr. *Met.*, Δ 12 y Θ. <<

[725] *De Caelo*, 311 a 1-6. <<

[726] *Met*., H, 1044 a 36-b 11. Cfr. *Fís*., B, 7, 198 a 24 y sig. <<

[727] *De Caelo*, A, 4, 271 a 33. <<

[728] *Anal. Post.* 94 b 27-31. Cfr. *De Generat. Anim.*, 743 b 16 y sig. <<

[729] *De Generat. Anim.*, 778 a 16-b 19; 789 b y sig. *De Part. Anim.*, 642 a 2; 677 a 17-19. <<

[730] *Met.*, 1049 b 24 y sig. <<

[731] Para el Primer Motor, cfr. *Met*. Δ y *Fís*., Θ, 6, 258 b 10 y sig. <<

[732] *Fís*., 258 b 11; 259 a 6-13; 259 b 28-31. (Jaeger piensa que estos tres pasajes son añadiduras posteriores, pero como solamente es en el tercero de ellos donde da Aristóteles por supuesta la existencia real de una pluralidad de motores inmóviles, Ross (*Physics*. pp. 101-102) concluye con razón que únicamente este pasaje es posterior a la redacción del libro Λ de la *Metafísica*.) <<

[733] *Met.*, Λ, 8. <<

[734] *Met.*, 1074 a 31-8. <<

[735] Met., Λ 9, 1074 b 33-5. <<

[736] *In Met.*, XII, lect. XI: «*Nec tamen sequitur quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia*». <<

[737] Ross, *Aristotle*, p.184 <<

[738] *In De Caelo*, A 4, 271 a 33. Dice Aristóteles que «Dios y la Naturaleza nada hacen en vano»; pero aún no había elaborado su teoría del Motor Inmóvil. <<

[739] *Met.*, Λ7. <<

[740] *Ét. Nic.*, por ej. 1170 b 8 y sig., y 1179 a 24-25. <<

[741] *Magna Moralia*, 1208 b 26-32. <<

[742] Frag. 14 (Rose). <<

[743] Frag. 15 (Rose). <<

[744] *Met.*, 992 b 23-31. Cfr. 1008 b 31-1009 a 5. <<

[745] St. Tomás, *Sum. Teol.*, Ia, q. 2.ª, art. 3 in corp. <<

[746] *Física*, B 1, 192 b 13 y sig. <<

[747] Las palabras de Aristóteles en la *Física*, H, 1, 241 b 39 y sig. y Θ 4, 254 b 7 y sig., pueden parecer un tanto ambiguas. Dice que todo cuanto es movido lo es por alguna cosa, ya sea por sí mismo o por otro: por consiguiente, no dice que *cada* cosa móvil sea movida por otra. Pero, si la discusión que sigue a estas palabras se ve a la luz de su principio de la prioridad del acto sobre la potencia y de sus argumentos en apoyo de la existencia del Motor Inmóvil, se advierte claramente que, en su sentir, ningún ser móvil puede en absoluto iniciar el movimiento. Todo aquello que dé *absolutamente* comienzo al movimiento ha de ser en sí mismo *inmóvil*; otra cuestión es, claro está, si hay o no una pluralidad de motores inmóviles. Pero el principio es patente. <<

[748] *Fís.*, 254 b 33-256 a 3, Cfr. *De Caelo*, 311 a 9-12. <<

[749] *Fís*., E 2, 226 a 24 y sig.; Θ 7, 260 a 26 y sig. <<

[750] *Fís.*, Δ 1, 208 a 27 y sig. <<

[751] *Fís.*, Δ 2, 212 a 20 y sig. <<

[752] *Fís.*, Δ 4, 212 a 19-20. <<

[753] *Fís.*, 215 a 14 y sig.; 266 b 27 y sig. <<

[754] *Fís.*, Δ 10-11, 218 a 30 y sig. <<

[755] *Fís*. Δ 11, 219 b 1-2 y sig.; 220 a 24 5 y sig. <<

[756] Cfr. Ross, *Physics*, p. 65. <<

[757] *Fís.*223 a 29-224 a 2. <<

[758] *Fís*. 223 a 21-9. <<

[759] Ross, *Physics*, p. 68. <<

[760] *Fís. Ib.*, *ibid.*, p. 69. <<

[761] *Fís*. 5, 204 a 34-206 a 7. <<

[762] *Fís*. 204 b 7-10. <<

[763] *Fís*. 206 a 9 y sig. <<

[764] *De Caelo*, A 4, 217 a 33; ὁ θεὸς καὶ φύσις οὐδὲν μάτην π οιοῦσιν. <<

[765] *De Gen. An.*, 767 b 13-23. <<

[766] *Fis.*, B, 4-6. Cfr. *Met.*, E, 2-3 <<

[767] Cfr. *Met*., Λ, 8. <<

[768] *De An.*, 402 a 1-9. <<

[769] *De An.*, 402 a 10 y sig. <<

[770] *De An.*, 412 a. <<

[771] Insiste Aristóteles en que el alma es mal definida si se le asigna como característica el movimiento: el alma se mueve activamente, sí, pero no se mueve por sí misma. Va esta observación contra la doctrina platónica del alma como entidad automotriz. Cfr. *De An*., A, 3. <<

[772] *De An.*, B, 3. <<

[773] *De An.*, 3, 427 b 29 y sig.; Ret., A, II, 1370 a 28-31; *De Mem.*, 1; *Anal. Post.*, B, 19, 99 b 36 y sig. <<

[774] *De An.*, 3, 12. Cfr. *De Sensu*, 1. <<

[775] *De Gen*. *Et Corrup*., B 3, 738 b 27 y sig. <<

[776] *De An.*, 3, 5, 430 a 17 y sig. <<

[777] *De An.*, 414 a 19 y sig. <<

[778] Ross, *Aristotle*, p. 132. <<

[779] *De An.*, 3, 5, 430 a 17 y sig. <<

[780] *Aristotle*, p. 153. <<

[781] *De An.*, 408 b 24-30. <<

[782] Santo Tomás de Aquino, en su Comentario al *De Anima* de Aristóteles (3, lect. 10), no interpreta al filósofo en el sentido averroísta, es decir, como si negase la inmortalidad individual. El entendimiento activo es sola y esencialmente un principio *activo*: de ahí que no le afecten las pasiones ni las emociones y que no retenga las *especies*. La razón humana separada no puede, por tanto, funcionar como en el estado de unión con el cuerpo, y del modo de su funcionamiento tras la muerte no dice nada Aristóteles en el *De Anima*, pero esta omisión no significa que el Estagirita negase la inmortalidad individual del alma humana, ni que condenase al entendimiento separado a un estado de forzosa y absoluta inactividad. <<

[783] *Ét. Nic.*, 1094 a 1-3. <<

[784] *Ét. Nic.*, 1904 a 27-b 11. Cfr. *Magna M.*, 1181 a y b. <<

[785] *Ét. Nic.*, 1094 b 11-27. Cfr. *Ét. Eud.*, I, 6. <<

[786] En la *Ética a Eudemo*, dice Aristóteles que partimos de «juicios verdaderos pero oscuros» (1216 b 32 y sig.) o de «los primeros juici os confusos» (1217 a 18 y sig.) y pasamo s luego a formar juicios éticos claros. En otras palabras, Aristóteles toma por base de sus análisis los juicios morales ordinarios de los hombres. <<

[787] *Ét. Nic.*, 1094 b 27 y sig. <<

[788] *Ét. Nic.*, A 4 y sig. <<

[789] *Ét. Nic.*, 1100 a 4 y sig.; 1101 a 14-20. <<

[790] Hace notar Aristóteles que el hombre, para ser verdaderamente feliz, ha de estar suficientemente provisto de bienes externos. Rechaza así el cinismo extremado, pero nos advierte (Cfr. *Ét, Eud.*, 1214 b 25 y sig.) que no debemos confundir las condiciones indispensables para la felicidad con los elementos esenciales de la misma. <<

[791] *Ét. Nic.*, B 1, 1103 a 14-b 26; B 4, 1105 a 17-b 18. <<

[792] Aristóteles insiste con esto en que una acción completamente justa no debe ser sólo «exteriormente» lo que en tales circunstancias haya de hacerse, sino que debe proceder también de un motivo recto, de manera que el agente moral actúe precisamente en cuanto agente moral (cfr. *Ét. Nic.*, 1105 b 5 y sig.). <<

[793] *Ét. Nic.*, B, 6 y sig. <<

[794] *Ét. Nic.*, 1106 b 36 -1107 a 2. <<

[795] *Ethics*, by Nicolai Hartmann, vol. 2, p. 256 (Trans. Dr. Stanton Coit, George Allen and Unwin, Ltd.) <<

[796] Hartman, *Ethics*, 2, p. 424. <<

[797] *Ét. Nic.*, Γ 1, 1100 a 8-19. <<

[798] *Ét. Nic.*, Γ 1, 1110 b 24-7. <<

[799] *Ét. Nic.*, Γ 1, 1110 b 24-7. <<

[800] *Ét. Nic.*, por ej. 1102 b 14 y sig. <<

[801] *Ét. Nic.*, H. <<

[802] *Ét. Nic.*, 1139 b 4-5. <<

[803] *Ét. Nic.*, 1113 a 9-11. <<

[804] *Ét. Nic.*, por ej. 1111 b 26 y sig. Pero cfr. por ej. 1144 a 20 y sig. <<

[805] *Ét. Nic.*, 1106 a 36-b 4. <<

[806] La idea de un hombre que exija que los demás le honren en razón de su «virtud» o nobleza es algo que nos repugna, pero desciende en línea recta de la expectación del héroe homérico respecto a los honores debidos a su *ἀρετή*. <<

[807] *Ét. Nic.*, 1124 b 9-1125 a 16. Ross traza el siguiente cuadro de las virtudes morales según Aristóteles (Aristotle, p. 203):

Sentimiento

Acción

Exceso

Medio

Defecto

TemorConfianza

CobardíaTemeridad

Valor

Valentía

(Sin nombre)

Encogimiento

Ciertos placeres del tacto.

Libertinaje

(El deseo de tales placeres causa sufrimiento.

Dar dineroRecibir dinero

ProdigalidadAvaricia

Liberalidad

TacañeríaProdigalidad

Derrochar

Vulgaridad

Magnificencia

Mezquindad

Reclamar honores a gran escala.

Vanidad

Magnanimidad

Humildad

Ir taras las pequeñas honras

Ambición

(Sin nombre)

Falta de ambición

Colera

Irascibilidad

Amabilidad

Falta de brío

Relaciones sociales

Decir la verda acerca de uno mismo
Agradar: mediante bromas; en la vida general.
Arrogancia
Sinceridad
Desprecio de si
Chocarrería
Ingenio y gracia
Grosería y mal humor
Obsequiosidad
Amabilidad
Aspereza
Vergüenza
Timidez
Modestia
Descaro
Sufrimiento causados por la buena o mala fortuna de los demás
Envidia
Justa Indignación
Malevolencia.
<<

[808] *Ét. Nic.*, 1133 b 30-2. <<

[809] *Ét. Nic.*, 1133 b 32 y sig. <<

[810] *Ét. Nic.*, E 8, 1135 a 15-36 a 9. Cfr. Ret., 1374 a 26-b 22. <<

[811] *Ét. Nic.*, 1137 b 26 -7. <<

[812] *Ét. Nic.*, 1139 b 31 -2. <<

[813] *Ét. Nic.*, Z, 6, 1140 b 31-1141 a 8. <<

[814] *Ét. Nic.*, 1141 a 9-2. <<

[815] *Ét. Nic.*, 1141 a 33-b 3. <<

[816] *Ét Nic.*, 1140 a 9-10, 20-21. <<

[817] *Ét. Nic.*, 1140 b 4-6. <<

[818] *Ét. Nic.*, 1141 b 14-22. <<

[819] *Ét. Nic.*, 1144 b 19-21. <<

[820] *Ét. Nic.*, 1144 b 26-28. <<

[821] *Ét. Nic.*, 1145 a 2-6. <<

[822] *Ét. Nic.*, 1144 a 23 y sig. <<

[823] *Ét. Nic.*, 1144 a 13 y sig. <<

[824] *Ét. Nic.*, 1144 b 32 -45 a 2. <<

[825] *Ét. Nic.*, 1216 b 3-26. <<

[826] *M. M.*, 1183 b 15-16 <<

[827] *Ét. Nic.*, 1105 b 12 -18. <<

[828] *Ét. Nic.*, 1174 a 7-8. <<

[829] *Ét. Nic.*, 1173 b 20 -31. <<

[830] *Ét. Nic.*, 1173 b 16 -19. <<

[831] *Ét. Nic.*, 1172 a 19-25. <<

[832] *Ét. Nic*., 1176 a 22-9. <<

[833] *Ét. Nic.*, 1155 a 3-5. <<

[834] *Ét. Nic.*, 1169 a 27-30. <<

[835] *Ét. Nic.*, 1166 a 30-2. <<

[836] *Ét. Nic.*, 1159 a 27 -28. <<

[837] *Ét. Nic.*, 1157 b 31-2. <<

[838] *Ét. Nic.*, 1156 a 10-12. <<

[839] *Ét. Nic.*, 1156 a 31-3. <<

[840] *Ét. Nic.*, 1157 b 28-31. <<

[841] *Ét. Nic.*, 1156 b 31-2. Dios -dice Aristóteles- no necesita de ningún amigo, puesto que «la divi nidad es su propio bienestar»; en cambio, nosotros sí que tenemos necesidad de amigos, pues «para nosotros el bienestar requiere algo que está más allá de nosotros». (*Ét. Eud.*, 1245 b 14-19.) <<

[842] *Ét. Nic.*, 1177 a 12 -13. <<

[843] *Ét. Nic.*, K, 7. <<

[844] *Ét. Nic.*, 1177 b 26-1178 a 8. <<

[845] *Met.*, 1005 b 1-2 1026 a 18-19. <<

[846] Cfr. Por ej. *Met*. 1069 a 30 y sig., donde Aristóteles dice que la Física estudia no sólo los objetos eternos, sino también los sensibles y perecederos. <<

[847] *Ét. Eud.*, 1249 b 20. Ya he mencionado (al tratar de la Metafísica de Aristóteles) lo que dice el filósofo en los *Magna Moralia* (1208 b 26-32) de que es inconcebi ble la amistad con Dios, puesto que, si nos fuese posible amarle, Él no nos podría corresponder con su amor. <<

[848] Cfr. por ej. *Summa Theol.*, Ia, q. 26, art.. 2. <<

[849] *Pol.*, 1252 b 13-14. <<

[850] *Pol.*, 1252 b 28 y sig. <<

[851] *Pol.*, 1252 a 8-23. <<

[852] *Pol.*, 1253 a 1-4. <<

[853] *Pol.*, 1253 a 27-9. <<

[854] *Pol.*, 1254 a 23-4. <<

[855] *Pol.*, 1255 a 1-3. <<

[856] *Pol.*, cfr. 1255 b 9-15, 1278 b 33-8. (En 1260 b 5-7 critica Aristóteles la noción platónica de que los amos no deben conversar con sus esclavos.) <<

[857] *Pol.*, 1330 a 32-3. <<

[858] *Pol.*, 1254 b 32-4, 1255 a 3-28. <<

[859] *Pol.*, 1256 a y sig. (A, 8-11). <<

[860] *Pol.*, 1262 a 13-14. <<

[861] *Pol.*, 1264 b 15-23. <<

[862] *Pol.*, cfr., 1277 b. <<

[863] *Pol.*, 1275 b 18-19. <<

[864] *Pol.*, cfr., 1277 a 33-1278 a 15, 1328 b 33 -1329 a 21. <<

[865] *Pol.*, 1279 a 17-21. <<

[866] *Pol.*, 1288 a 12-15. <<

[867] Cfr. *Athen. Pol.*, 28 y 33. <<

[868] *Pol.*, 1295 b 1-1296 a 21. <<

[869] *Pol.*, Libro V. <<

[870] *Pol.*, 1325 b 33-1326 b 24. <<

[871] *Pol.*, 1326 b 25-1327 b 18. <<

[872] *Pol.*, 1328 b 2-1331 b 23. <<

[873] *Pol.*, 1332 b-1333 a 16. <<

[874] *Pol.*, 1349 b 29-31. <<

[875] *Pol.*, 1333 b 37. <<

[876] 896 b 10 -28. <<

[877] 1078 a 31-b 6. <<

[878] 1366 a 33-6. <<

[879] 1078 a 31-2. <<

[880] 1078 a 36-b 1. <<

[881] 1450 b 40-1. <<

[882] 1449 a 32-4. <<

[883] Cfr. «El arte de lo bello muestra su superioridad en que presenta como cosas bellas lo que quizás es en la naturaleza feo o desagradable». Kant, *Crítica del juicio*, I, I, 48. <<

[884] *Fís.*, B 8, 199 a 15 y sig. <<

[885] *Poét.*, 1448 a 16-18. <<

[886] *Poét.*, 1448 b 10-19. <<

[887] *Poét.*, 1451 b 5-8. <<

[888] 1448 a 5-6. <<

[889] 919 b 26. <<

[890] 1447 a 26-5. <<

[891] 1338 a 17-19 <<

[892] 1340 b 10-13. <<

[893] *A history of Aesthetic*, p. 63. <<

[894] Aristóteles consideraba, ciertamente, que una de las funciones de la tragedia consiste en agradar. La cuestión está en precisar hasta qué punto pensaba en un deleite específicamente estético. <<

[895] *Poét.*, 1449 b 25-29. <<

[896] 1449 b 12-14. <<

[897] *Poét.*, 1450 a 4-16. <<

[898] *Poét.*, 1450 a 17-26. <<

[899] *Poét.*, 1451 b 32-5. <<

[900] Ross, *Aristotle*, p. 282. Sobre este tema véanse, por ejemplo, Aristotel’s Theory of Poetry and Fine Art, por S. H. Butcher (Macmillan) y *Aristotle on the Art of Poetry*, por Ingram Bywater (Oxford). <<

[901] *Pol.*, 1341 a 17 y sig. <<

[902] *Pol.*, 1342 a 1-16. <<

[903] *Crit. Hist.*, p. 331 <<

[904] *Poét.*, 1449 a 9-30. <<

[905] Simplic. *Fís.*, 411, 14. <<

[906] Diόg. Laerc., 5, 36. <<

[907] Porf., Περὶ ἀποχῆς ἐμφύχων. <<

[908] Cic., Tusc., I, 10, 19. <<

[909] Cic., Tusc., I, 10, 21; 31, 77. <<

[910] Cic., Ad Att., 2, 16, 3. <<

[911] Dióg. Laerc., 5, 80-1. <<

[912] Cfr. Ueberweg-Praechter, pp. 32-33. <<

[913] Diόg. Laerc., VII, 2 y 31. <<

[914] Diógenes Laerc., VII, 2. <<

[915] Diόg. Laerc., VII, 183. <<

[916] Plut., *Cat. el Viejo*, 22. <<

[917] Dióg. Laerc., VII, 41 -42. <<

[918] Sext. Emp., *Pyrrhonenses Hypotyposer*, II, 105 ; *Adv. math.*, 8, 449. <<

[919] Sext. Emp., *Adv. math.*, 254 y sig. <<

[920] Pope, *Essay on Man*, I, 267: «All are but parts of one stupendous whole / Whose body Nature is and God the soul.» <<

[921] Cic., *Acad. Post.*, I, 11, 39. <<

[922] Plut., *De communiibus notitiis…*, 1073 e. <<

[923] Cic., *Acad. Prior.*, II, 41, 126. <<

[924] Aulo Gelio, *Oct. Att.*, VI, 1. <<

[925] Todo acto humano, es decir, procedente de la libre voluntad del agente humano, es *materialiter* (u *objetivamente*) bueno o mano, en la medida en que sea o no conforme a la recta razón, a la ley natural objetiva. La intención del agente humano no puede modificar el carácter objetivo o material de un acto humano, aunque, en el caso del acto objetivamente malo, puede exculpar al agente respecto a la falta moral formal. <<

[926] Plut., *De Stoic.*, *Repugn.*, 1051 c. <<

[927] Plut., *De comm. notit.*, 1065 d; Marco Aurelio. *Soliloquios*. VI, 42. <<

[928] Séneca, *Frag*. 17. <<

[929] Plut., *De Stoic. Repugn.*, c. 9 (1035 a 1-f 22). <<

[930] Diόg. Laerc., VII. 86 y sig. <<

[931] Von Arnim, Stoic. *Vet. Frag.*, vol. I, pp. 59-60. <<

[932] Cfr. Orígenes, *Contra Celso*, 4, 45 (P. G., 11, 1101). <<

[933] Frag. 91 (Pearson, The Fragments of Zeno and Cleanthes, 1891). <<

[934] Séneca, Ep., 107, 11. <<

[935] Dióg. Laerc., VII, 89. <<

[936] Von Arnim, I, 529, p. 119 (es decir, Sext. Emp., *Adv. math*., 9, 90, de Cleantes).
<<

[937] Sén., *Nat. Quaest.*, III, Praef., 10-17. <<

[938] Diόg. Laerc.. 10, 14. <<

[939] Cic., De Nat. D., I, 26. 73; Diόg. Laerc., 10. 8. <<

[940] Dióg. Laerc., 10, 2. <<

[941] Dióg. Laerc., 10, 12. <<

[942] Frag. 24 (Metrodori Epicurei Fragmenta, A. Körte, 1890). Pero cfr. Sext. Emp., *Adv. math*., I, 49. <<

[943] Dióg. Laerc., 10, 146. <<

[944] Cfr. *De rerum nat*., IV, 478-99. <<

[945] Dióg. Laerc., 10, 86. <<

[946] Dióg. Laerc., 10, 33. <<

[947] Dióg. Laerc., 10, 31. <<

[948] Dióg. Laerc., 10, 139. <<

[949] Diόg. Laerc., 10, 38-9. <<

[950] *De rerum nat.*, I, 265-6. <<

[951] Diόg. Laerc., 10, 39-40. <<

[952] *De rerum nat.*, III, 18-22. <<

[953] *De rerum nat.*., V, 1198-1203. <<

[954] *Geórgicas*, II, 490-2. <<

[955] Dióg. Laerc., 10, 129. <<

[956] Dióg. Laerc., 10, 128 y 129. <<

[957] Dióg. Laerc., 10, 129 y 131-2. <<

[958] Dióg. Laerc., 10, 141. <<

[959] Diόg. Laerc., 10, 118. <<

[960] Cie., Tusc., II, 7, 17. <<

[961] Diόg. Laerc., 10, 128 y 129. <<

[962] Dióg. Laerc., 10, 5, 17, 37 y 42. <<

[963] Dióg. Laerc., 10, 154. <<

[964] Diόg. Laerc., 10. 132. <<

[965] Diόg. Laerc., 10, 148. <<

[966] Dióg. Laerc., 9, 61. <<

[967] Dióg. Laerc.; Proemio, 16. <<

[968] Dióg. Laerc., Proem., 16 ; 9, 102. <<

[969] *Adv. math.*, 1, 53. <<

[970] Cic., *Acad. Post.*, I, 12, 45. <<

[971] Cic., *De Orat.*, III, 18, 67. <<

[972] Cfr. Sext. Emp., Adv. math.,7, 159 y 166 y sig.; Cic., Acad. Priora, II, 30, 98 y sig. <<

[973] Cfr. Sext. Emp., *Adv. math*., 9, 13 y sig.; Cte., *De Nat*. D., 111, 17, 44: III, 29 y sig. <<

[974] Cic., *Acad. Prior.*, 11, 22, 69; Numenio, cit. por Euseb., Praepar Evang., 614, 9, 2 (P. G. 21, 1216-17); Aug., *Contra Acad.*, 2, 6, 15; 3, 18, 41. <<

[975] Cic., *Acd. Priora*, II, 43, 132. <<

[976] *De Civit. Dei*, VI, 4. <<

[977] *Ad Att.*, XII, 52, 3. <<

[978] *De Fin.*, V 32, 95; *De Off*. III, 3, 11; cfr. *De Fin.*, V, 26, 77 y sig. y *Tusc.*, V, 13, 39 y sig. <<

[979] Tusc., IV, 18, 4 y sig. <<

[980] *Tusc*., IV, 6, 11; IV, 21, 47. <<

[981] *De Off.*, 1, 44, 158. <<

[982] *Acad. Priora*, II, 41, 127. <<

[983] *De Nat*. D., II, 37, 93. <<

[984] 19 *Tusc*, I, 26, 65; IV, 33, 71. <<

[985] *Tusc.*, I, 12, 26 y sig.; I, 49, 117 y sig. <<

[986] *De Fin.*, II, 14, 45. <<

[987] *Ad Att.*, 11, 4. <<

[988] Cic., *Tusc*.. I, 32, 79. <<

[989] Cic., *De Div.*, I, 3, 6. <<

[990] San Agustín, *De Civit. Dei*, IV, 27. <<

[991] *Outlines*, p. 249. <<

[992] *Cic.*, *De Nat*. D., II, 33 y sig. <<

[993] Cfr. Plat. *Tim.*, 31 bc. <<

[994] Cic., *De Div.*, 49, 110; I, 57, 129-130. <<

[995] Cic., *De Div*., I, 49, 110; 1, 55, 125. <<

[996] Cfr. Sén., Ep., 90; Lucr., De rerum nat., V. <<

[997] Simplic., *Fís*., 965; 16 a. <<

[998] Plut., *De sollert, animaliun*, 3 (961 a). <<

[999] C. A. G., 11/1, 4; 30 y 6:8. <<

[1000] Eunap., Vit. Soph., II. <<

[1001] *Ep.* 75,5 <<

[1002] *Ep*. 88. 36. <<

[1003] *Ep*. 88. 2. <<

[1004] *Ep*. 71, 6. <<

[1005] *Ep*. 73, 13. <<

[1006] *Nat. Q.*, VI, 32. <<

[1007] *Nat. Q.*, VI, 4. <<

[1008] *Ep*. 66, 12; 117. 2; 57, 8. <<

[1009] *Ep*. 120, 14; 65, 16. Cfr.; *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. Ep*., 102, 26. <<

[1010] *Ep*. 62, 3. <<

[1011] Cfr. Dión Casio, 61, 10. <<

[1012] ¿No declara él mismo que *Non de me loquor, qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto, absum? Ep.*, 57. 3. <<

[1013] *Ep.*, 116, 7. <<

[1014] *Ep*. 73, 15: 43, 5. <<

[1015] *Ep*. 90, 46. <<

[1016] *Ep*. 75, 8. <<

[1017] *De ira*, III, 36, 3. <<

[1018] *Ep*. 16, 4. <<

[1019] *Ep*. 48. 2. <<

[1020] *De Vita Beata*, 24, 3. <<

[1021] Fr. 114. <<

[1022] *Disc.*, IV, 1, 22. <<

[1023] *Disc.*, III, 1, 8. <<

[1024] *Disc.*, III, 6. 8. <<

[1025] *Disc.*, I, 22. <<

[1026] *Ibid*. <<

[1027] Ibid. <<

[1028] Disc., I, 29. <<

[1029] Ibid. <<

[1030] Disc., IV, 9, 16. <<

[1031] Disc., IV, 9, 13. <<

[1032] *Disc.*, I, 30. <<

[1033] *Disc.*, III, 2; cfr. 1, 18 (al final). <<

[1034] *Disc.*, IV, 11, 25. <<

[1035] *Enquir.*, 24. <<

[1036] *Enquir*., 31. <<

[1037] *Disc.*, I, 12. <<

[1038] Cfr. *Disc.*, III, 22; III, 26, 67. <<

[1039] Disc., I, 13 <<

[1040] Estobeo. *Floril.*, XX, 61. <<

[1041] Ueberweg-Praechter, p. 408, nota. <<

[1042] *Med.*, I, 7. <<

[1043] *Med.*, VII, 26. <<

[1044] *Med.*, VII, 22. <<

[1045] *Med.*, IX, 42. <<

[1046] *Med.*, IV, 31. <<

[1047] *Med*., IV, 23. <<

[1048] *Med.*, V, 27. <<

[1049] *Med.*, XII, 1. <<

[1050] Capitolino, *Vit., M. Ant.*, III, 3. <<

[1051] *Med.*, II, 13; XI, 20; IX, 1. <<

[1052] *Med.*, V, 27. <<

[1053] *Med.*, II, 11. <<

[1054] *Med.*, IX, 3; XI, 3. <<

[1055] *Med.*, IV, 14; IV, 43; V, 23. <<

[1056] *Med*., IV, 21. <<

[1057] Filóstr., *Apoll. Tyan.*, IV, 8; IV, 31. <<

[1058] Tácito, *Hist*., III, 81. <<

[1059] Epict., *Disc*., I, 25. <<

[1060] Tác., *Ann.*, XVI, 34. <<

[1061] Por ej., *Or*., 32, 9. <<

[1062] Suet., *Vesp.*, 13; Dión Cas., 66, 13; Luc., *De morte Peregrini*, c. 18. <<

[1063] Cfr. Dión Cas., 66, 15. <<

[1064] *De Morte Peregrini*, 4; 20 y sig. <<

[1065] Cfr. *Demonax* (Luciano). <<

[1066] *Demonax*, 11. <<

[1067] Juliano, Or., VII, 209. <<

[1068] *Or.*, 33. <<

[1069] *Or.*, 32. <<

[1070] Filóstr., *Vit Sophist.*, I, 7. <<

[1071] Cfr. *Or*, 1-4. <<

[1072] *Or.*, 12, 61. ώστερ νήπ ιοι παῖδες πατρὸς ἢ μητρὸς ἀπεσπασμένοι δεινὸν ἵμερον ἔχοντες καὶ πόθον ὀρέγουσι χεῖρκς… <<

[1073] Greg., *Adv*. *Maxim*., P. G., 37, 1339 y sig. <<

[1074] Dióg. Laerc., *Proem*., 21. <<

[1075] Sén., *Ep.*, 108, 17. <<

[1076] Sext. Emp., Pyrr. Hyp., I, 36 y sig. <<

[1077] Sext. Emp., Pyrr. Hyp., I, 164 y sig. <<

[1078] Sext. Emp., *Pyrr*. *Hyp*., I, 178 y sig. <<

[1079] Sext. Emp., *Pyrr*. *Hyp*., II, 193 y sig. <<

[1080] Sext. Emp., *Adv. math.*, 9, 207 y sig. Cfr. 8, 453 y sig. <<

[1081] Sext. Emp., *Adv. math.*, 9, 148 y sig. <<

[1082] Sext. Emp., *Pyrr*. *Hyp*., III, 9 y sig. <<

[1083] Sext, Emp., *Pyrr*. *Hyp*., 1, 3; 1, 226; *Adv*. *Math*., 7, 435 y sig. <<

[1084] Cfr. la nota sobre Apolonio de Tiana. <<

[1085] *Adv. math.*, 10, 281 y sig. <<

[1086] Clem. Alej., *Strom*., I, 22, 148. (P. G., 8, 895.) <<

[1087] Cfr. Platón, *Ep*., 2. <<

[1088] Proclo, *In Tim.*, I, 303, 27 y sig. <<

[1089] Calcid., *In Tim.*, c. 295. <<

[1090] Cfr. Ed. Meyer, *Hermes*, 197, pp. 371 y sig. <<

[1091] Oríg, *Contra Celsum*, VI, 41 (P. G., 11, 1357). <<

[1092] Dios Cas., 77, 18. <<

[1093] Lampridio, *Vida de Alej. Severo*, 29. <<

[1094] Lampridio, *Vida de Aureliano*, 24. <<

[1095] Ed. Boissonade, p. 500, Didot. <<

[1096] *Rerum gest*, XXI, 14, 5. <<

[1097] Lactancio, *Div. Inst.*, V, 3; P. L. 6, 556 y sig. <<

[1098] San Jerónimo, *In Ps*. 81 (P. L. 26, 1130). <<

[1099] Cfr. *Ep*., 136, I; 102, 32; 138, 18. <<

[1100] *Ep*., VIII, 3,; ed. Mohr, p. 173. <<

[1101] La disposición de los Diálogos platónicos en tetralogías fue atribuida a Trásilo, el astrónomo de la corte de Tiberio, que pertenecía a la escuela platónica. <<

[1102] Suidas, Πλουτάρχος. <<

[1103] *De Is. et. Osir.*, 77. <<

[1104] *De Is. et. Osir.*, 78. <<

[1105] *De Is. et. Osir.*, 26. <<

[1106] *Ne suaviter quidem vivi posse sec. Epicurum*, 28 y sig.; *De sera numinis vindicta*, 18. <<

[1107] *De anim. Procr.*, 4 y sig. <<

[1108] *De def. orac*., 32 y sig.. 37; cfr. Plat., *Tim.*, 31 a b. 34 b, 55 cd, donde Platón opta por un solo mundo. <<

[1109] *Didaskalilos*, 164, 21 y sig. <<

[1110] *Didask.*, 163-4. <<

[1111] *Didask.*, 169. 26 y sig. <<

[1112] *Dissertationes*, 17, 11; 11, 2 y 7. <<

[1113] *Diss.*, 14, 8. <<

[1114] *Ant. Iud.*, XIII, 5, 9. <<

[1115] No entraremos aquí en la cuestión de cuál fuese la influencia de la especulación griega sobre l as Escrituras apócrifas judías y aun sobre ciertos libros del Antiguo Testamento. <<

[1116] Cfr. Euseb., *Hist. Ecles.*, II, 18. Las referencias a las obras de Filón las daremos según la edic. de Leopold Cohen y Paul Wendland, Berlín (Vol. 6.°, Coben y Reiter). <<

[1117] Cfr. *De migrat. Abrah.*, 16, 92. <<

[1118] Cfr. *De posterit, Caini*, 48, 167; *Legum allegoriarum*, 2, 1, 2 y sig.; *De mutatione nominum*, 4, 27. <<

[1119] *De confus. ling.*, 27, 136; *De somniis,* I, 11; 63. <<

[1120] *De opificio mundi* 2, 8. <<

[1121] Frag. A 654. <<

[1122] *De post Caini*, 48, 167. <<

[1123] *Leg. alleg.*, 3, 61, 175. <<

[1124] *De opif. mundi*, 4, 17 y sig. <<

[1125] *Quid Deus sit immut.*, 7, 34; cfr. De vita Mos., 2 (3), 13, 127. <<

[1126] *De opif mundi*, 6, 25. <<

[1127] Sobre este asunto, cfr. Jules Lebreton, S. I., *Histoire du Dogme de la Trinité* (Beauchesne, 1910). <<

[1128] Ueberweg-Praechter, p. 577. <<

[1129] Por ej., *De somn.*, 123, 149. <<

[1130] *De opif mundi*, 50, 144; *De human.*, 23 168. <<

[1131] Cfr. *Quis rerum divinarum heres sit*, 14, 68 y sig.; *De gigant*., II, 52 y sig. <<

[1132] Pero es probable que la costumbre que tiene Orígenes de alegorizar a propósito de todo se deba en gran parte al influjo de Filón. <<

[1133] Eunap., *Vit. Soph.*, 6; Porf., *lsagoge*, K, 12 b; *Suidas*, Plot. <<

[1134] Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε συνήμην αὐτῷ, τοῦ σκόπου, ἐνεργείᾳ ἀρρήῳ, κ αὶ οὐ δυνάμει. *Plotoni Vita*, 23, 138. <<

[1135] *Enn.*, 5, 4, 1 (516 b-c). <<

[1136] *Enn.*, 3, 8, 9 (352 b). <<

[1137] *Enn.*, 3, 8, 8 (351 d). <<

[1138] Cfr. *Rep.*, 509 b 9. <<

[1139] *Enn.*, 6, 8, 9 (743 e). <<

[1140] *Enn.*, 6, 7, 38. <<

[1141] *Enn.*, 3, 8, 8. *Εἰ οὧν τοῦτο νοῦν ἐττένησεν, ἁπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι* (351 c.). <<

[1142] *Enn.*, 4, 8, 6 (474 b-c). La afirmación de que el primer Principio no es impedido por la envidia es un eco de lo que dice Platón en el *Timeo*. La comparación de Plotino del Uno o el Bien con el sol es un desarrollo de la que había hecho ya Platón en la *República*. La visión de Dios como Luz increada y de las creaturas como luces participadas, ordenadas jerárquicamente según sus grados de luminosidad, tal como la hallamos en algunos filósofos cristianos, proviene del neoplatonismo. (Plotino se vale también de las metáforas περίλαμφις, ἔλλαμφις, comparando el Uno con el sol, que ilumina sin sufrir por ello mengua alguna. Emplea igualmente la comparación con el espejo, observando que el objeto que en él se refleja aparece duplicado sin que, por ello, experimente en sí mismo cambios ni pérdidas.) <<

[1143] *Enn.*, 5, 7, 1 y sig. <<

[1144] *Enn.*, 5, 9, 9: ἀν αγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον π ᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητόν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὅν φησὶν ὁ Πλάων, ἐν τῶ ὄ ἐστι ζῷον. <<

[1145] *Enn.*, 5, 1, 4: ὁ ὄντως αιὼν ὃ μιμεῖται χρόνος π εριθέων φυχὴν (485 b). <<

[1146] *Enn.*, 3, 8, 3: ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχ ῆς π ροτέρας (345 e). <<

[1147] *Enn.*, 4, 3, 10; 5, 9, 3; 5, 9, 9; 2, 3, 17. <<

[1148] *Enn.*, 3, 5, 4: οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπ εριεχομένη δὲ, ὡς εἶναι πάσας μίαν. <<

[1149] *Enn.*, 4, 3, 5 (375 c-f). <<

[1150] *Enn.*, 2, 4; 3, 67; 6, 3, 7. <<

[1151] *Enn.*, 2, 4, 6 (162 c-e). <<

[1152] *Enn.*, 1, 8, 9 (79 a b). <<

[1153] *Enn.*, 2, 4, 4-5; 3,5, 6 (*ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι*, 296 e). <<

[1154] *Enn.*, 2, 9, 4 (202 d-e). <<

[1155] *Enn.*, 4, 8, 6 (474 d-e). <<

[1156] *Enn.*, 4, 8, 8 (476 a-d). <<

[1157] *Enn.*, 1. 2, 1. <<

[1158] *Enn.*, 1, 3, 4. <<

[1159] *Enn.*, 6, 9, 9 (768 f-769 a); 6, 9, 10 /769 d). <<

[1160] *Enn.*, 6, 9, 7 (765 e). <<

[1161] *Enn.*, 6, 9, 7 (766 a). <<

[1162] *Enn.*, 6. 9. 11 (771 b). <<

[1163] *Ilíada*, 2, 140. <<

[1164] *Enn.*, 1, 6, 8. <<

[1165] Procl. *In. Plat. Tim.*, 1, 306, 1 y sig. <<

[1166] *Ad Marcellam*. 29. <<

[1167] *Ad Marc.*, 16. <<

[1168] *Ad Marc.*, 17. <<

[1169] *De Civit*. Dei, 10, 28 (Porf. conoció de joven a Orígenes. Eus. *Hist. Ecles*., 6, 19, 5). <<

[1170] *Hist Ecles*., 3, 23 (P. G., 67, 445). <<

[1171] «Oscuridad, incoherencia, oligocismo, mentira, abuso de confianza y mentecatez: Porfirio apenas vio más que esto en el cristianismo, a juzgar por los *membra disiecta* de sus obras» (Pierre de Labriolle, *Le Réaction Paiënne*, p. 286, 1934.) <<

[1172] *ἡ πάντη ἄρρητος ἀρχή* Damascio, *Dubitationes*, 43. <<

[1173] Proclo, *In Timeum*, 1308, 21 d. <<

[1174] Proclo, *In Tim*, 1308, 21 y sig.; Damascio, *Dubit*., 54. <<

[1175] Juliano, *Or*., 4. <<

[1176] En su comentario a Euclides, I, Proclo nos ha dejado valiosísimas informaciones sobre las posiciones adoptadas por los platónicos, los aristotélicos, los neoplatónicos y por otros pensadores en lo tocante a la filosofía matemática (Ed. Friedlein, Leipzig, 1873). <<

[1177] *Instit. Theol*., 30 y sig.; *Theol. Plat*., 2, 4; 3, 14; 4, 1. <<

[1178] *Instit. Theol*., 4, 6; *Theol. Plat*., 2, 4. <<

[1179] *Instit. Theol.*, 11. <<

[1180] *Theol. Plat.*, 3, 14; 4, 1. <<

[1181] *Theol. Plat.*, 1. 17; *In Remp.*, I, 37. 27 y sig. <<

[1182] *Instit. Theol.*, 27. <<

[1183] *In Alcib.*, III; De Prov., 24. <<

[1184] *Dubit*., 38, 179, 20 y sig.; 41, 1 83, 26 y sig.; 42, 185, 8 y sig.; 107,1 278, 24 y sig. <<

[1185] Focio, 460 b 23 y sig.; 461 b 6 y sig. <<

[1186] Focio, 465 a 16 y sig. <<

[1187] Como esta obra contiene extractos de otros diálogos de Platón, así como textos y opiniones de otros varios filósofos griegos, hasta el siglo XII se tuvo a Calcidio por una de las principales fuentes para el conocimiento de la filosofía griega. <<

[1188] Habiendo dado cabida Macrobio en su Comentario a muchas ideas sobre el simbolismo de los números, la emanación, la jerarquización plotiniana de las virtudes, e inclusive sobre el politeísmo, su trabajo resultó «realmente un producto sincrético del paganismo neoplatónico» (Maurice De Wulf, *Hist. Med. Phil.*, I, p. 79, de la trad. inglesa por E. Messenger. 3.ª ed. Ph. D. Longmans, 1935). <<

[1189] M. de Wolf, *op. cit.*, I, p. 109. <<